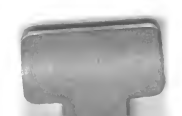

AH
2013
10
WIDENER
HN I134 N


HHANDLUNG·ANTIQ
LEIPZIG



15.—

Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte.

Herausgegeben von

G. Buchholz, K. Lamprecht, E. Marcks, G. Seeliger.

Fünfter Band. Viertes Heft.

Über die Blutrache

bei den vorislamischen Arabern

und Mohammeds Stellung zu ihr.

Von

Otto Procksch.



Leipzig,

Druck und Verlag von B. G. Teubner.

1899.

In den nächsten Heften werden erscheinen:

Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter. Ein Beitrag zur deutschen Wirtschaftsgeschichte des 8. bis 13. Jahrhunderts.

Hashagen, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker.

Hoffmann, Beiträge zur Geschichte Naumburgs a. d. Saale, vornehmlich im Reformationszeitalter.

Hoetzsch, Besitzverteilung und wirtschaftlich-soziale Gliederung vornehmlich der ländlichen Bevölkerung Sachsens im 16. Jahrhundert.

Kittel, Die geschichtliche Weltanschauung W. v. Humboldts im Lichte des klassischen Subjectivismus der Denker und Dichter von Königsberg, Jena und Weimar.

Leo, Untersuchungen zur Besiedlungs- und Wirtschaftsgeschichte des thüringischen Osterlandes in der Zeit des früheren Mittelalters.

Leipziger Studien

aus dem Gebiet der Geschichte.

Herausgegeben

von

G. Buchholz, K. Lamprecht, E. Marcks, G. Seeliger.

Fünfter Band, viertes Heft:

Otto Procksch: Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr.



Leipzig,
Druck und Verlag von B. G. Teubner.
1899.

Über die Blutrache

bei den vorislamischen Arabern

und Mohammeds Stellung zu ihr.

Von

Otto Procksch.



Leipzig,
Druck und Verlag von B. G. Teubner.
1899.

Dem Gedächtnis meines unvergesslichen Lehrers

D. Albert Socin

† 24./VI. 1899.

Inhalt.

Seitdem man das Volksleben als einen Organismus zu betrachten gelernt hat, der auch im naturhaften Zustande eines Volkes ganz bestimmten immanenten Gesetzen unterworfen ist, ist man auch zu einer neuen Beurteilung der Sitten der Völker gekommen. Man sieht darin nicht mehr ein gewohnheitsmäfsiges oder zufälliges Thun, sondern erkennt die Sitten als einen notwendigen Ausdruck der Natur eines Volkes an, der zugleich von der allergröfsten Bedeutung ist, da die Sitte als die Wiege der grofsen geistigen Schöpfungen der Sittlichkeit und des Rechtes aufgefafst wird. So hat man denn unter den sozialen Erscheinungen bei Naturvölkern auch der Blutrache seine Aufmerksamkeit geschenkt. Noch vor hundert Jahren sah man in ihr eine Gewohnheit, die der menschlichen Natur zuwider sei[1]); jetzt hat sich das Urteil völlig umgewandelt, und man hat eine Art Naturgesetz darin gefunden. So werden wir denn auch bei der Darstellung der Blutrache, wie sie uns bei den vorislamischen Arabern entgegentritt, hoffen dürfen, keine regellosen Erscheinungen und Zustände vor uns zu haben, sondern eine Sitte, die eine ganz bestimmte Entwicklung hat. Es kommt nun nicht darauf an, Voruntersuchungen über die ersten primitiven Formen der Blutrache bei den Arabern aufzustellen, denn das würde nur zu abstrakten Sätzen führen, die der Wirklichkeit durchaus nicht zu entsprechen brauchten. Vielmehr gilt es, die Blutrache in der lebendigen Gestalt zu beschreiben, die sie bei den Arabern der Zeit vor dem Islam angenommen hatte, soweit uns ein Urteil darüber möglich ist. Erst in dem Jahrhundert vor Mohammed fliefsen uns reiche Quellen über das Leben des Volks in den grofsen Erzeugnissen der Poesie. Was aus früherer Zeit von griechischen und lateinischen Schriftstellern berichtet wird, ist so spärlich, dafs sich daraus kein Bild ergeben kann. In jenem Jahrhundert aber begannen allmählich die Bewegungen, die schliefslich in den Islam einmündeten, der das hochbegabte Volk in kürzester Zeit zur Weltmacht erhob. Der Islâm bedeutet den tiefsten Einschnitt in der arabischen Geschichte: durch die Religion giebt

1) Carsten Niebuhr, Beschreibung von Arabien. Kopenhagen 1772. S. 33.

er ihr eine universale Wendung, sie wird nicht mehr nur von Stammes- und Sippenpolitik beherrscht, sondern erhält die Form des theokratischen Staates. Schon aus diesem Grunde haben wir ein Recht, unsre Untersuchung über die Zeit Mohammeds nicht auszudehnen.

Der Ausgangspunkt wird bei der Betrachtung der Blutrache im Stammesleben[1]) zu nehmen sein, denn nur hier sind die beiden Bedingungen erfüllt, welche die Blutrache überhaupt möglich machen. Die eine ist die solidarische Einheit des Stammes oder Geschlechts: sie macht jedes einzelne Individuum für das andre verantwortlich.[2]) Denn wird der einzelne nur noch für seine eigenen Handlungen verantwortlich gemacht, dann ist eins der Motive gegeben, um die Blutrache in die Strafe aufzulösen. Die andre Bedingung liegt in der Autonomie des Stammes. Sobald sich über einzelnen nebeneinander stehenden Stämmen eine höhere Gemeinschaft rechtlich entwickelt hat, so geht nach und nach, wenn auch durchaus nicht immer sofort erkennbar, das Recht der Blutrache in die Hände dieser souveränen Gewalt über[3]) und wird damit zum Strafrecht. Die sittliche Wertung des Individuums und die Existenz einer höchsten Gewalt sind also die beiden Elemente, durch welche die Blutrache in die Strafe umgewandelt wird, sie sind auch die Grenzpunkte unsrer Aufgabe.
Innerhalb des Stammes kommt dann noch besonders die engste soziale Einheit in Betracht, die Familie. Auf der einen Seite trägt auch sie den Charakter der Gemeinschaft, auf der andern ist sie vor allem befähigt, das Individuum in seiner sittlichen Bedeutung zu entwickeln.

Endlich erhebt sich die Frage, ob die Araber Mittel in der Hand hatten, die uneingeschränkte Wirkung des Gesetzes der Blutrache zu hemmen oder aufzuheben, und welcher Art diese waren. — So ergeben sich für die Untersuchung vier Teile:

I. Die arabische Stammesgenossenschaft.
II. Die arabische Familie.
III. Die Hemmungs- und Ausgleichungsmittel.
IV. Mohammeds Stellung zur Blutrache.

---

1) Vgl. Wesnitsch, Blutrache bei den Südslaven S. 434 f. (In der Zeitschrift f. vergleichende Rechtswissensch. VIII.)

2) Steinmetz, Ethnolog. Studien I. 365: „Die Blut- oder Gruppenrache ist die zentrale Erscheinung der primitiven Strafen.“ Das ist freilich nicht ganz richtig, da die Strafe Strafgewalt und sittliche Wertung des Individuums voraussetzt.

3) Wesnitsch a. a. O. S. 447.

I. Die arabische Stammesgenossenschaft.

Robertson Smith hat den ḥajj (حَىّ), d. h. den arabischen Stamm, als die Einheit definiert, die andern gleichartigen Einheiten gegenüber solidarisch sei und innerhalb welcher keine Blutrache stattfinden dürfe.[1]) Wenn auch diese Definition nicht richtig sein sollte, und sie ist sehr bald angezweifelt worden[2]), so können doch seine Sätze hier vorangeschickt werden, insofern sein Stammesbegriff die oben für die Möglichkeit der Blutrache geforderten Elemente enthält: die solidarische Gemeinschaft und ihre Autonomie. Da für uns die für ihn wichtige Etymologie der Wurzel ḥajj[3]) nicht in Betracht kommt, so werden wir ohne Bedenken alle Ausdrücke, die sonst zur Bezeichnung des Stammes etwa vorkommen, hier mit aufnehmen können; es handelt sich dabei nur um Wortunterschiede.[4]) Für

---

1) Robertson Smith, Kinship and Marriage S. 38: The unity of the ḥajj was maintained only by the principle that all must act together in war and that no one must protect his kinsman for the murder of a man of his own blood. S. 22: a kindred group is a group within which there is no blood feud. Robertson Smith versteht unter kindred group den ḥajj.

2) Nöldeke ZDMG XL, 176.

3) Er bringt das Wort zusammen mit der Wurzel ḥj = leben und vergleicht das hebräische ḥawwa = Eva.

4) ḥajj Imr 30, 4. ma'šar Zuh 14, 8 (= ḥajj ib. v. 27); 'ašîratu Zuh 16, 15. ḳabîlatu Ham 291, 3 (= ma'šar Ham 290, 1).

Der Gröfse nach sind diese Gruppierungen, glaube ich, unmöglich zu bestimmen. Die Ausdrücke werden für grofse und kleine Stämme völlig gleicherweise gebraucht. Vgl. für ḥajj Tar 1, 3 (Bakr und Taghlib): Imr 30, 4 (wo der Stamm die zusammen wandernden Menschen bezeichnet); für ma'šar Zuh 14, 8 (Ḍubjân): Imr 61, 2 (Dammûn); für 'ašîratu Zuh 16, 15 (Ghaṭafân): Tar 4, 52: für ḳabîlatu 'Amr Muall 75 (Kabilen von Ma'add, d. h. die nordarabischen Hauptstämme): Ham 387, 4 (K. von Ga'far, einem kleinen Stamme); s. Nöldeke a. a. O. 175. Ich kann es deshalb nicht für ganz richtig halten, wenn Nöldeke S. 176 ḥajj nur ausnahmsweise auf grofse Stämme angewandt sieht. Gewifs haben wir es mit einer „idealen Zusammenfassung" zu thun, wenn Kaḥṭân, Hawâzin, Bakr, Taghlib ḥajj genannt werden, aber die Häufigkeit der Zusammenfassung zeigt, dafs wir ohne weiteres damit rechnen müssen, den Begriff also auf jeden „Stamm" anwenden können. Allerdings wird er ursprünglich einen kleinen Stamm bedeuten; das zeigt die überaus häufige Verbindung mit ḥalla (zeltete) und iḥtamala (brach auf). (Nöldeke 176). Eben dahin

uns erhebt sich die Aufgabe, das Verhältnis des arabischen Stammes zur Blutrache selbst zu untersuchen, um so die Definition Rob. Smiths entweder zu bestätigen oder zu korrigieren.

Der Stamm erscheint als Einheit im Besitz[1]), auf den Wanderungen und in den Wohnungen[2]), vor allem aber auch im Kriege[3]). Die Dichter klagen über die verwischten Spuren der Wohnungen des Stammes, er ist fortgezogen mit der Geliebten. Oder sie sehen ihren Stamm zu Kampf und Sieg ausziehen, sein Schicksal und ihr eignes sind eng mit einander verflochten, sein Leben umfängt das Leben des einzelnen. In dieser Hinsicht ist er dem Staate der Kulturvölker gleich, in dem sich das politische und soziale Leben zusammenschliefst.[4]) Das ethische Bewufstsein der Zusammengehörigkeit der Stammesglieder und auch der einzelnen Stämme untereinander ruht noch ganz im Verwandtschaftsgefühl.[5]) Uns geht hier vor allem der Stamm als Kriegseinheit an, denn der enge Zusammenhang von Krieg und Blutrache, soweit sie Stammesangelegenheit ist, liegt auf der Hand. Natürlich aber müssen wir bei einem Vergleich der Erscheinungen des Krieges und der Blutrache von den Symptomen des Kriegslebens absehen, die in der Blutrache gar nicht vorkommen, also namentlich von den Motiven des materiellen Nutzens, die im Kriege eine so grofse Rolle zu spielen pflegen. Nur wo erschlagene Menschen das Motiv für einen Krieg sind und wo es sich um Menschenleben handelt, kann er uns hier beschäftigen.

Ein Zeichen der engen Verbindung des Krieges mit dem Stamme ist der liwâ', die Fahne, das sagt Ḥâriṯ deutlich in seiner Mu'allaḳa: „Jeder Stamm hat ein Banner."[6]) Wo wir

---

führt die Bedeutung des Worts im Hebräischen, wo man es nach der Konjektur Rob. Smiths jetzt allgemein 1. Samuel 18, 18 findet, wo David sagt: mî anôkî ûmî ḥajjî (statt ḥajjaj) mišpaḥat âbî = wer bin ich und wer ist mein ḥajj, das Geschlecht meines Vaters. Hier steht das Wort ganz im Sinne von „Sippe". Auch im Arabischen grenzt es oft an diesen Begriff: so wenn vom Mädchen des ḥajj geredet wird. Aber da es gern auf die Gruppen mit Eigennamen (Ghaṭafân, Bakr) angewandt wird, darf man ḥajj als „den Stamm" definieren im Unterschiede von ahl („Sippe, Familie") s. u. II.

1) gimâlu lḥajji = die Kamele des ḥ. Alq 13, 4 Zuh 10, 2. fatâtu lḥajj = das Mädchen des ḥ. Ant. 2, 18.

2) Imr. 10, 1 dijâru lḥajji = die Wohnungen des ḥ. Alq. 13, 4 radda l'imâ'u gimâla lḥajji faḥtamalû = es trieben die Sklavinnen die Kamele des ḥajj, da brachen sie (der ḥajj) auf. Imr. 30, 3 ḥalla lḥajju = der ḥ zeltete.

3) Ant. 18, 1 f.: Fragt 'Amîra, — an welchen ḥajj schliefst Du Dich an, wenn die Feldzeichen erhoben worden sind? Vgl. Zuh 1, 53. Alq. 13, 47.

4) Vgl. Wundt, Ethik² 201 ff., bes. 205.

5) Imr (v. Slane arab. S. 8): Ihr banu Kinâna und Kais, ihr seid unsre Brüder (iẖwânunâ) und Vettern (banû 'amminâ).

6) Ḥâr Mu. 70: likulli ḥajjin liwâ'.

einen liwâ' haben, da haben wir eine Kampfgenossenschaft.[1]) Das wird noch besonders deutlich aus den Beispielen, wo mehrere Stämme zu einer Kampfeseinheit verbunden sind und einen einzigen liwâ' führen, also besonders aus den Verhältnissen von Mekka und Medina zur Zeit Mohammeds.[2]) Hält man sich das gegenwärtig, so wird man Rob. Smith recht geben, wenn er den hajj als eine im Kriege nach aufsen hin solidarische Einheit fafst, und es fragt sich nur, ob denn die Blutrache mit dem Kriege identisch ist.

Auf eine Identität von beiden scheint nun manches wirklich hinzuweisen. Dahin gehören die Enthaltungen von den Genüssen und Annehmlichkeiten des täglichen Lebens, die man sich auferlegt, wenn man in den Krieg zieht oder Blutrache zu nehmen hat.[3]) Ferner finden wir, dafs auch auf den Krieg die termini für die Ausübung der Blutrache angewandt werden.[4]) Der Stamm will durch den Krieg seine gefallenen Glieder rächen[5]), indem er Glieder des feindlichen Stammes tötet. „Wir haben für unsre Toten ganz Ḫuzâ'a und Bakr getötet."[6]) Hier stehen sich die Stämme deutlich als Bluträcher im Kriege einander gegenüber. Imrulḳais schwört, zur Rache für seinen königlichen Vater, der von Leuten aus dem Stamme Asad erschlagen war, hundert Asaditen töten zu wollen, und sein irrseliges Leben ist erfüllt von diesem Rachegedanken: aber es ist natürlich, dafs solche Rache einen Krieg bedeutete.[7]) Indessen müfste man auf jede nach Prinzipien geordnete Dar-

---

1) 'Ant. 18, 2. 4, 5. Zuh. I, 63.

2) Über Mekka vgl. BHiš. 80 (61), wonach der liwâ zum Kriege (ḥarb) im Hause des Ḳuṣṣajj aufbewahrt wurde; über Medina BHiš. 432, 20 (322), wo Mohammed beim Auszuge zur Schlacht von Badr den liwâ' dem Muṣ'ab b. 'Umaira übergiebt.

3) Man schwört, das Haupt bis zur vollendeten Rache nicht zu waschen (BHiš 543 (1): lâ jamassu ra'sahu mâ'un (Krieg) und derselbe Schwur Hud. 189 Einl. (bei Blutrache); dem Weibe fernzubleiben (Vaq. 73 vgl. Imr ed. Slane ar. S. 9); dem Wein zu entsagen (Ham 385, 5); sich nicht zu salben (Vâq. 201); vgl. Wellhausens Anm. 2 in Vaq. S. 201: „das Gelübde meist auf Krieg und Rache bezüglich."

4) Der eigentliche terminus technicus für Blutrache ist ṯa'r (ثأر): ṯu'ra (ثؤرة), er wird sowohl von der Blutrache (Ham 119, 4) wie vom Kriege (BHiš 555 (10)) gebraucht. Synonym damit sind Ausdrücke wie witr (Ham. 301, 2. 335, 6) ḏaḥl (Ham 336, 1) u. a.

5) nudriku ṯa'ran (wir können vielleicht Rache nehmen) sagen die Ḳurais mit Bezug auf die verlorene Schlacht von Badr (BHiš 555, 15 (10)).

6) Katalnâ biḳatlânâ ḫuzâ'ata kullahâ wabakran Huḏ 200, 7. vgl. Ham 389, 3.

7) Imr (ed. Slane ar. S. 9): Wein und Weiber sind mir verpön, (ḥarâm), bis ich 100 von den b. Asad getötet habe; vgl. Imr 43, 3. (atânî ḥadîṯun) biḳatli banî asadin rabbahum: (Eine Kunde ereilte mich), dafs die Asad ihren Herrn (den Vater des Dichters) getötet haben.

stellung der Blutrache verzichten, wollte man sie nicht aus dem Begriffe des Krieges herauslösen.[1]) Denn man würde dann alle die zufälligen und unmeſsbaren Erscheinungen zu behandeln haben, die das Kriegshandwerk mit sich bringt. Wo der blinde Stammeshaſs das Schwert führt, da ist jede Möglichkeit abgeschnitten, eine soziale Sitte zu erkennen, in der unbewuſst Elemente schlummern, die auf die eminent sittliche Erscheinung der Strafe hinweisen. So sind wir methodologisch gezwungen, alle die Fälle von Blutrache, wo eine gröſsere Anzahl für einen einzelnen getötet wird,[2]) aus unsrer Darstellung auszuscheiden. Damit werden wir aber genötigt, Krieg und Blutrache von einander zu trennen. Das ist nicht willkürlich, sondern ergiebt sich als berechtigt, wenn wir das arabische Leben selbst daraufhin ansehen. Bei Friedensschlüssen wird nämlich der Grundsatz angewandt, den wir als der Blutrache eigentümlich betrachten müssen: es werden auf beiden Seiten die Toten gezählt, und man vergleicht sich nun je nach Macht oder Schiedsspruch, entweder dem feindlichen Stamme für seine noch ungerächten, d. h. in der Summe des andern Stammes nicht vorhandenen Toten, Sühngeld zu zahlen oder „das Blut niederzuschlagen (waḍa'a ddama)".[3]) So findet der Krieg in dem Prinzip der Blutrache ein Hemmnis, und hier ist eine segensreiche Wirkung der Blutrache ganz unverkennbar.[4])

Nach dem Gesetz der Blutrache ist also der einzelne durchaus Äquivalent des einzelnen. Die Araber haben diesen rechtlichen Charakter in den Begriffen des ḳiṣâṣ und des ḥaḳḳ[5])

---

1) Steinmetz a. a. O. 365 sagt: „Nennen wir die Blutrache einfach Krieg, so ist das ganze Rätsel ihrer Erscheinung gelöst." Aber das Rätsel wird thatsächlich damit nicht gelöst; aus den Zufällen des Krieges wird man schwerlich den Begriff der Strafe entwickeln können.

2) Es finden sich Fälle, wo 100 für einen getötet werden (Imr ed Slane ar. S. 9); 50 für einen (Ham 442, 2); 9 für einen (Lab 48, 3); 6 für einen (Nöld Beiträge S. 149 v. 2); 2 für einen Vaq 44; BHiš 866 (237). Umgekehrt ist Abu Sufjân zufrieden, als er die Gefallenen von Badr an einem Medinenser gerächt hat (Vaq 94).

3) In Medina wird eine Verlustliste der Gefallenen aufgestellt, welche die feindlichen Parteien eingebüſst haben und dem Stamme, der mehr Tote aufzuweisen hatte, das entsprechende Sühngeld gezahlt (Sk. Vor. IV, 40). In diesem Falle kann man nicht von einem eigentlichen Sieg reden. Anders BHiš 79 f. (60). Hier bestimmt der Friedensrichter, daſs das Blut der Bakr und Ḫuzâ'a ungesühnt (mauḍû') sein soll, während für das der Ḳuraiš das Sühngeld (dija) zu entrichten ist. Die Ḳuraiš mit ihren Verbündeten sind hier also die entschiedenen Sieger.

4) Vgl. Burckhardt, Beduinen und Wehabiten S. 119 f.

5) Ham 339, 2: fajâ šamla šammir waṭlubi lḳauma billaḏî uṣibta walâ taḳbal ḳiṣâṣan walâ 'aḳlâ = O Schamla, eile Dich und suche die Leute (die Feinde) heim für das Unglück, womit Du getroffen bist, und nimm nicht ḳiṣâṣ an und nicht Sühngeld ('aḳl). Dazu die Scholien: nimm keinen ḳiṣâṣ nach dem Maſse Deines Rechts (biḥaḳḳika), sondern fordere

ausgedrückt. Dafs dies Gesetz in unzähligen Fällen überschritten wurde und man sogar seinen Ruhm darin suchte, es zu mifsachten,[1]) ohne darum als Frevler zu gelten, ist nicht zu leugnen, und man kann deshalb noch nicht immer sofort von Krieg reden. Aber alle diese Fälle (s. S. 6 Anm. 2) können nicht irgendwie als Grundsätze gelten, nach denen die Blutrache gehandhabt wurde. Diese beruht vielmehr im Unterschied vom Krieg auf dem Werte des einzelnen Lebens.

Es entsteht nun die Frage, ob auch in diesem Falle der Stamm solidarisch sei, ob auch bei der Blutrache der eine Stammgenosse für den andern einzutreten habe. Hier drängt sich vor allem eine Erscheinung auf, die den engen Zusammenhang des Stammes auch auf diesem Gebiete erkennen läfst, das Stammesfürstentum.[2])

Innerhalb des Stammes gab es zunächst Fürstengeschlechter, aus denen sich wie aus jedem andern Geschlechte das Oberhaupt hervorhebt, der eigentliche Fürst des Stammes.[3]) Von rechtlicher Autorität desselben kann man freilich nicht sprechen, das Recht ist in diesen ursprünglichen Zuständen noch ganz in die Sitte eingehüllt. Aber die Sitte war eine starke Macht, sie verschaffte auch dem Fürsten eine deutlich erkennbare Stellung im Unterschiede von den andern Stammesgliedern, sie gab ihm seine Rechte und seine Pflichten. Den Gast zu beherbergen, die Armen zu speisen, die Witwen und Waisen zu versorgen war Sache des Fürsten; die Lieder sind

---

im Übermafs. Im islamitischen Recht ist ḳiṣaṣ im Unterschied von dija (Sühngeld) die auf dem strengen ius talionis beruhende Strafe. Vgl. Minhâg eṭ Ṭâlib. (ed van den Berg) III. S. 114 f., offenbar eine Weiterentwicklung des vorislamischen Begriffs.

Ham 289, 1: ḳad kuntu âẖuḏu ḥaḳḳî: ich pflegte mein Recht zu erreichen (ohne Schaden zu leiden).

Ham 335, 5: ganaitum wagurtum iḏ aẖaḏtum biḥaḳḳikum gharîban: ihr freveltet und bogt vom rechten Wege ab, als ihr euer Recht (ḥaḳḳ) an einem Fremdling einholtet. Synonym mit ḳiṣâṣ und ḥaḳḳ ist ʿadl (s. Jacob, Studien III, 220, wo citiert wird: „Töteten die Araber Mann um Mann, so war das der ʿadl bei ihnen.")

1) Nöld Beiträge S. 149, v. 2: aba'nâ bihi min sâdati lḥajji sittatan kaḏâka matâ mâ naṭlubi lṯa'ra naghḍabu (nach Nöldekes Konjektur) = wir haben ihn gerächt mit 6 Fürsten des (feindlichen) Stammes: So zornig werden wir, wenn wir Blutrache suchen.

2) Darüber s. Nallino Nuova Antologia Jahrg. 1893 (Oct.) S. 614 ff Jacob, Studien III, 222 ff. (im Anschlufs an Nallino).

3) sâdatu lḥajji (Nöld Beitr. 149, 2) = die Fürsten des ḥajj. — Tar V, 45 wariṯû sûdada ʿan âbâʾihim = sie ererbten Herrschaft von ihren Vätern. Vgl. Ibn Kutaiba S. 47, Z. 6: Im Besitz der Kaʿb ist . . die Hoheit (šaraf); u. öfter.

Der häufigste Ausdruck für den Fürsten ist sajjid (urspr. = der Sprecher, z. B. ʿAmr Muall. 23. Zuh 16, 47. — Daneben raʾîs (Häuptling) Imr 33, 2 u. a

voll Preises über die, die sich diesen Aufgaben mit ganzer Kraft widmen.[1]) Wir sehen hier eine der edelsten Blüten altarabischen Lebens entfaltet. Diese sittlichen Verpflichtungen waren aber nur bei grofsem Reichtum zu erfüllen, der also dem Fürsten unentbehrlich ist. Um ihn zu erwerben, war nun die Würde des Fürsten im Kriege von weit gröfserem Belang als seine Stellung im Rate.[2]) Auch wenn er nicht selbst an der Spitze des Stammes in den Kampf zog, so war er doch selbst dann die Verkörperung des Stammes, und charakteristisch ist es, dafs der Krieg die Wiege eines ersten rechtlichen Anspruchs des Fürsten wurde. Damit kommen wir auf die Einrichtung des Beutevierten, die für unser Thema von Wichtigkeit ist.[3]) Der vierte Teil der Beute fiel dem Fürsten und

---

1) Lab. Muall. 87 ff. 87 fahumu lsu'âtu idâ l'ašîratu ufẓi'at wahumu fawârisuhâ wahum ḥukkâmuhâ 88 wahumu rabî'un lilmugâwiri fîhimu walmurḥilâti idâ taṭâwala 'âmuhâ 89: wahumu l'ašîratu = 87: „Und sie schlagen sich ins Mittel, wenn dem Stamm etwas zustöfst und sie sind des Stammes Ritter und Berater, 88, und sind ein Frühling dem der Gastrecht sucht in ihrer Mitte und den armen Witwen, wenn ihr Trauerjahr sich lang hinzieht; 89. Sie sind der Stamm ('ašîra) selbst.“ Das Letzte ist charakteristisch für die Stellung des Fürsten im Stamm. Kein Fürst ist wohl so besungen worden wie Harim von Dubjân durch den grofsen Zuhair (Zuh 3, 28 ff. 4, 4. 9, 27. 14, 28 ff.). Von Zuhair stammt auch das auf Hudaifa gesprochene schöne Wort: „So oft Du zu ihm kommst, findest Du ihn freundlich; als schenktest Du ihm das, worum Du ihn hittest (15, 35).“

2) Nallino a. a. O. hat den Nachweis unternommen, dafs der Fürst (sajjid) im wesentlichen in den innern Angelegenheiten des Stammes, nicht so sehr im Kriege hervortritt. Im Kriege trete vielmehr gewöhnlich der ra'îs, ḳâ'id (Häuptling) an die Spitze. Für seine Ansicht hinsichtlich des sajjid spricht entschieden die Etymologie (= Sprecher im Rate, hebräisch sôd = Gespräch). Aber dafs er auch im Kriege eine hervorragende Stelle einnahm, geht aus der Thatsache hervor, dafs er den Beutevierten empfing. Vgl. Hât Tajj 52 b Einl. Übrigens kann ra'îs auch den Fürsten im Frieden bedeuten Imr 33, 2 f., dem dann auch die Bewirtung in rauher Jahreszeit obliegt. Dafür, dafs der Bannerträger im Kriege und der Schiedsrichter im Frieden sehr wohl identisch sein kounten, vgl. noch Mufadd. 1, 13: ḥammâli alwiatin šahhâdi andiatin ḳawwâli muḥkamatin gawwâbi âfâki = der Bannerträger der Zeuge in Versammlungen der Sprecher des Schiedsspruchs der Länderdurchreiser. Der Bannerträger war der vornehmste Mann im Kriege. Zuh 1, 53 ist der Mann, der vor dem ḥajj (zum Kampfe) ruft, wegen des Gegensatzes offenbar der vornehmste im ḥajj.

3) Ham 336, 6 ana hnu lrâbi'îna min âli 'amrin wafursâni lmanâbiri min ganâb = ich gehöre zu den Viertenden (d. h. die den Beutevierten empfangen) vom Geschlechte 'Amrs und zu den Rittern der öffentlichen Rede (eig. der Kanzeln) vom Stamm Ganâh.

Vgl. 338, 2: fa'âbâ'î sarâtu banî numairin wa'ahwâlî sarâtu banî kilâb = und meine Väter sind die Fürsten von den b. Ñumair und meine mütterlichen Oheime die Fürsten von Kilâh. Nimmt man diese heiden zu demselhen Gedicht gehörenden Verse zusammen, so zeigt sich, dafs die râbi'ûna (Viertenden) einem bestimmten Geschlecht und zwar einem fürstlichen (sarâtu) angehörten. Bekam also der ra'îs, d. h. der Führer

seiner Familie zu. Um das zu verstehen, mufs man festhalten, dafs die Kriegsbeute ursprünglich Eigentum des ganzen Stammes war.[1]) Wenn nun der Beutevierte dem Fürsten zuerkannt wurde, also ein unverhältnismäfsig grofser Teil des eroberten Gutes, so geschah das offenbar nicht wegen hervorragender Verdienste, die ja der Fürst im Kriege gar nicht immer hatte, und nicht, damit er ganz nach seinen Interessen den Beutevierten verwenden sollte. Sondern der Stamm schuf sich damit eine Art Staatsschatz, der nur freilich bei dem Mangel juristischer Personen in den Händen physischer Personen lag. So war er die Quelle, aus der dem Fürsten die Mittel zur Erfüllung seiner gesellschaftlichen Verpflichtungen flossen. Das wird in der Untersuchung über das Sühngeld besonders erwähnt werden müssen.[2]) An dieser Stelle kommt nur die moralische Autorität in Anschlag, die mit dem Reichtum aufs engste zusammenhing. Sie gab dem Fürsten einen spezifischen Wert auch, wo es sich um Blutrache handelte.

Wo der Fürst in Blutfehde verwickelt ist, da greift die Angelegenheit vielfach auf den ganzen Stamm über. Die berühmtesten Beispiele bieten hier die Anfänge der beiden grofsen Bruderkriege, die sich im letzten halben Jahrhundert vor dem Islam abspielen und die Phantasie der Dichter aufs tiefste erregen.[3]) Kais und Ḥudaifa, Kulaib und Gassâs sind Stammesfürsten, sie reifsen ihre Stämme mit sich in das allgemeine Kriegsunglück. Äufserer Zwang herrschte freilich nicht, aber das Bewufstsein der Stammesehre war ein sehr starkes inneres Motiv, und sie war im Fürsten verkörpert.[4]) Auch darin wird

---

im Kampf, den Beutevierten, wie die Scholien zu Ham 336, 6 angeben, so gehörte er jedenfalls fürstlichem Geschlechte an. Das zeigt auch BHiš. 936, 5 minnâ lmulûku wafînâ juksamu lriba'u, wenn so für minnâ lmulûku wafînâ junṣabu lbija'u (935, 17) zu lesen ist, was mir wahrscheinlich ist wegen des Sinns: Aus unsrer Mitte stammen die Könige, und unter uns wird der Beutevierte verteilt (statt 935, 17: und unter uns werden die Kirchen errichtet). Der Beutevierte heifst mirbâ' Ham 458, 4 Ḥât. 52 b v. 2.

1) Rob. Smith, Kinsh. and Marr. 126: By old Arabian law booty taken in war was the common property of the captors.

2) Ḥâtim benutzt den mirbâ' als Sühngeld, s. u. III.

3) Es sind dies der Ghaṭafân-Krieg (Ham 223, 449 f.) und der Wâ'il-Krieg (Ham 420 f.). S. Aug. Müller, Gesch. des Islam I, 1 ff. Kais tötete den Bruder Ḥudaifas, weil er von diesem beim Wettrennen betrogen worden war; Gassâs erschofs den Kulaib, weil dieser das Kamel seiner Schutzfreundin verwundet hatte. Jeder der so verursachten Kriege soll 40 Jahre gedauert haben.

4) S. Lab. Muall. 89: wahumu l'aširatu. Der Unterschied zwischen Fürsten und andern Stammgenossen für die Solidarität des Stammes wird besonders deutlich aus einer Erzählung bei BHiš 835 f. (214). Der Gaḏîmit Ḥâlid b. Hišâm tötete zwei Kuraišiten, die mit einer Karawane durch das Gebiet der Gaḏîma ziehen. Darauf verlangen

man die Bedeutung des Zusammenhanges zwischen Fürst und Stamm finden, dafs man sich wohl unmittelbar an den Fürsten hält, wenn man Blutrache zu nehmen hat.[1])

Nehmen wir den Fürsten aus dem solidarischen Zusammenhang mit dem Stamm heraus und betrachten ihn für sich, so zeigt sich auch hier der eigentümliche Wert, den sein Leben hat. „Ein Edelmann für einen Edelmann,“[2]) diese Formel spricht sehr klar und einfach aus, dafs nicht jeder beliebige Mensch als Sühne für einen Edlen angesehen wurde. In dem grofsen Kriege zwischen Bakr und Taghlib hatte Muhalhil, der Bruder des erschlagenen Kulaib von Taghlib, um dessen Tod der ganze Kampf entbrannt war, einen Neffen des hochangesehenen Hârit b. ʿUbâd von Bakr getötet. Der Oheim will den Neffen als Sühne für den erschlagenen Kulaib gelten lassen und die Blutrache nicht fortsetzen. Aber als er hört, dafs Muhalhil ihn nur für den Schuhriemen Kulaibs getötet haben will, ihn also nicht entfernt als volle Sühne ansieht, da ruht Hârit nicht, bis er seinen Neffen an einem Edeln des feindlichen Stammes gerächt hat: die vielen andern, die er sonst noch im Kampfe erschlägt, gelten im nicht als Ersatz.[3]) Die Erzählung ist sehr lehrreich, sie spricht ganz deutlich das Bewufstsein aus, dafs nur ein Edler das Blut eines Edeln durch seinen Tod sühnen kann.

---

die Kuraiš nach einem Rachekrieg mit den Gadîma, diese aber erklären anf die Ankündigung der Fehde: „Was eure Leute getroffen hat, das ging nicht von einem hochgestellten Gliede von uns ans (mâ kâna ʿan mala'in minnâ), sondern es griffen euch Leute in Thorheit an und thaten's ench an, ohne dafs wir es wufsten.“ Darauf lassen sich die Kuraiš zur Annahme des Sühngeldes bewegen. Das wäre offenbar von den Gadîma nicht angeboten worden, wenn einer von ihren Edlen den Streich gespielt hätte, und ebensowenig hätten sie dann erwartet, dafs die Kuraiš darauf eingegangen wären.

1) Mikraz, der Bruder des erschlagenen Ḥafṣ b. Ahjaf (s. S. 12), tötet zur Rache den ʿÂmir, den sajjid der Bakr, obwohl dieser seinen Bruder nicht getötet hatte (BHiš 431 (321)). — Die Tochter des bei Badr gefallenen Ḥârit will zur Rache einen der drei vornehmsten Feinde (Mohammed oder ʿAli oder Hamza) getötet wissen (Vaq 133).

2) Karîmun bikarîmin Ham 280, Z. 4.

3) Hârit selbst wird zwar nicht sajjid genannt, wohl aber gehörte er zu den Schiedsrichtern (ḥukkâm) und Rittern (fursân) von Rebîʿa. Damit gehörte er aber zum Adel, s. S. 8 Anm. 1. Als er seinen Neffen gerächt hat, sagt er: ṭulla man ṭulla filḥurûbi walam juṭlal ḳatîlun aba'tuhu bna abân: Mag auch mancher in den Kämpfen ungerächt bleiben, so ist doch ein Toter nicht nngerächt geblieben, den ich an (einem so edlen Mann wie) b. 'Abân gesühnt habe. Vgl. Ham 104, 2: fajaḳtula gabran bimra'in lam jakun lahu bawâ'an walâkin lâ takâjnla bildami = (ist keiner da), der einen Helden für einen Mann tötet, für den er freilich nicht als Sühne gelten könnte? aber freilich wird der Wert des Blutes nicht mehr abgewogen. Nach den Scholien stammt das Gedicht aus dem Islam, wo der einzelne für den einzelnen getötet wurde ohne Unterschied des Standes.

Nach zwei Seiten hin ist also die Stellung des Fürsten in der Blutrache bemerkenswert. Er verpflichtet den Stamm moralisch, für ihn bei Fehdesachen einzutreten, und stellt damit dessen Solidarität auch in der Blutrache ans Licht, andrerseits kann sein Blut nur durch das eines Edelmannes gerächt werden, und er steht hier in seinem Werte von den andern abgeschieden da. Für den weiteren Zusammenhang der Stammesglieder kommt nur die erste Thatsache für uns als wesentlich in Betracht. Wenn der Fürst die Zusammengehörigkeit des Stammes erweist, wie steht es dann mit dieser in den Fällen, wo wir es bei Blutrache nicht mit Fürsten zu thun haben? Ist der ganze Stamm auch für ein Mitglied ohne besonderen Rang zur Übernahme der Blutrache verbunden? In dieser Frage sind zwei andre enthalten: Wie steht es in diesem Falle mit der passiven Solidarität des Stammes, und wie mit der aktiven?

Das Gemeinschaftsgefühl, das den Stamm belebt, von dessen Gliedern eins Blutschuld auf sich geladen hat, zeigt sich vor allem in dem Urteil, das der Stamm über die That fällt. Der Mörder an einem Stammfremden war nach altarabischer Anschauung kein Frevler, der vernichtet werden mufste. Zuhair rühmt von seinem edeln Stamme:

Wer Blutrache (von den Fremden) auszuüben hat, der kommt bei ihnen (Zuhairs Leuten) nicht zum Ziele, und der Frevler wird bei ihnen nicht verraten.[1])

Es wird also dem Stamme geradezu zur Ehre gerechnet — er heifst ein Stamm von Edeln — dafs er dem Blutschuldigen Schutz gewährt. Die sittliche Wertung des Mordes ist eben noch nicht vorhanden und also auch die Konsequenzen nicht. Das geht so weit, dafs auch der offen als Frevler (ĝânî) bezeichnete Stammfremde (denn an einen solchen ist natürlich nur zu denken) von denen nicht ausgeliefert wird, bei denen er Schutz sucht. Selbst für Gassâs, der den unseligen Wâ'il-Krieg herauf beschwor[2]), treten alle Familien (butûn) des Stammes ein, obwohl er einen Bruderkrieg verschuldete und von seinem eigenen Vater an die Leute Kulaibs als Friedensbrecher[3]) ausgeliefert werden sollte. Der Stamm ist also das

1) Zuh 16, 46: kirâmin falâ ḏû lwitri judriku witrahu ladaihim walâ lĝânî ʻalaihim bimuslami.

2) Gassâs hatte eine Schutzverwandte, deren Kamel liefs er mit seinen eigenen auf der Bannweide seines Schwagers Kulaib weiden. Kulaib hatte das aber nur den Kamelen des Gassâs erlaubt, und als er das fremde Kamel sah, schofs er ihm einen Pfeil ins Euter. Nun trat Gassâs für das Kamel seiner Schutzverwandten ein und tötete Kulaib (S. 9 Anm. 3); so entbrannte der Krieg zwischen den Wâilstämmen Bakr (Kulaibs Stamm) und Taghlib (Gassâs St.). Tar I, 3.

3) Ham 423, Z. 5 sagt der Vater des Gassâs zu diesem: Pfui über das Verbrechen, das Du über Deine Leute (ḳaum) gebracht hast, Gassâs, Du

Asyl des Mörders gegen den Fremden, der seine Blutrache mit Recht ausüben will. Freilich unterzieht er sich damit auch allen Gefahren, denen der Mörder selbst unterworfen ist. Dafs der Mörder selbst das Opfer der Rache werden kann, ist selbstverständlich[1]) und bedarf keiner weiteren Ausführung. Aber statt seiner kann nun auch jedes andre Glied seines Stammes getötet werden.[2]) So wird z. B. der Sohn des Ḥafṣ b. Aḥjaf aus einem Unterstamme von Kuraiš, 'Âmir b. Lu'ajj, von einem Gliede der Bakr getötet, nur weil er zu dem Stamme der Kuraiš gehört, an denen der Mann von Bakr Blutrache zu nehmen hatte.[3]) Die Thatsache der passiven Solidarität des Stammes wird auch nicht umgestofsen durch die Fälle, wo der Bluträcher sich nur an einen Teil des Stammes, also die Sippe des Mörders hält wie Ḥuṣain b. Ḍamḍam, der am Mörder seines Bruders oder einem aus dessen Sippe Rache nehmen will und, als er einen vom Stamme 'Abs trifft, sich erst den Stammbaum des Mannes abwärts von 'Abs aufsagen läfst, bis er erfährt, dafs er zur Sippe des Mörders gehört und ihn tötet (s. Anm. 2). Denn diese Einschränkung hatte sich Ḥuṣain willkürlich durch einen Schwur auferlegt. Gewifs wird man in vielen Fällen die nächsten Verwandten des Mörders erschlagen haben, weil sie am engsten mit seiner Person verbunden waren, aber nötig war das nicht, wie das Beispiel des Ḥafṣ b. Aḥjaf zeigt.

Bestand nun diese enge Verbindung der Stammesglieder auch für den aktiven Teil in der Blutfehde, also für den Stamm des Gemordeten, für den Sühne nötig war? War jeder Stammgenosse in gleicher Weise zur Rache verpflichtet? Manche Spuren könnten wohl darauf hinweisen. Guwajj von

---

hast ihren Häuptling (ra'îs, d. i. Kulaib von Wâ'il) getötet und hast ihre Vereinigung (gamâ'a) gesprengt und hast den Krieg zwischen sie geschleudert. D. h. Gassâs hat das friedliche Einvernehmen der Wâ'ilstämme Bakr und Taghlib gestört. Aber Sa'd b. Mâlik begegnet dem Ansinnen von Gassâs Vater, diesen auszuliefern, mit den Worten (Z. 9): Nein, wahrhaftig, wir wollen ihn nicht ausliefern, sondern wollen für ihn bis auf den letzten Blutstropfen (ḥattâ nafnâ) kämpfen.

1) Und es ist das Nächstliegende. Ṣafwân b. Umajja rächt in der Schlacht am Uhud seinen bei Badr getöteten Vater Umajja b. Ḫalaf nur deshalb an Ḫariga b. Zaid (Abu Bakrs Schwiegervater), weil er des Ḫubaib, der seinen Vater getötet hatte (Vaq 83), nicht habhaft werden kann (Vaq 122). = Ebenso töten Miḳjas (Vaq 176) und 'Ali (Vaq 132) die Mörder ihrer Genossen zur Rache. Ḫansâ' will nicht eher ruhen, bis beide Mörder ihres Bruders erschlagen sind (Nöld Beitr. S. 161.).

2) Zuh Muall. Einl.: Ḥuṣain b. Ḍamḍam schwur, sein Haupt nicht zu waschen, bis er Ward b. Ḥâbis (den Mörder seines Bruders) oder irgend einen Mann von den 'Abs, genauer von den b. Ghâlib (einem Unterstamm der 'Abs) getötet habe.

3) BHiš. 431 (321).

Muzaina wird von seinem ganzen Stamme gerächt, da er ihn mit seinen letzten Worten beschworen hat, für ihn fünfzig aus dem feindlichen Stamm zu töten.[1]) Auch einzelne Männer finden wir als Bluträcher ihrer Stammgenossen, ohne dafs ein näheres Verhältnis besteht. So schwört der Ṣâhilit Salmâ b. Muk'ad, Rache für sieben getötete Ṣahiliten zu nehmen;[2]) ebenso wird von dem Lihjâniten Abu Ḍabb erzählt, dafs er jeden Huḏailiten, der erschlagen wurde, an dem Mörder rächte.[3]) Und dabei waren im übrigen die Liḥjân, die eine Hauptabteilung der Huḏail bildeten, durchaus nicht immer den andern Unterstämmen der Huḏail freundlich gesinnt.[4]) Aber gerade der letzte Fall scheint zu zeigen, dafs die Handlungsweise des Abu Ḍabb etwas Ausserordentliches war und eben deshalb erwähnt wurde. Seine Lieder können die Anmerkung nicht veranlafst haben. Es war also offenbar etwas Seltenes, dafs sich jemand als Bluträcher für jeden Stammgenossen berufen fühlte. Im allgemeinen war die Pflicht, die Blutrache zu üben, Sache engerer Kreise. Ḫansâ' beklagt sich bitter, dafs kein Sulaimit ihren Bruder gerächt hat, der ebenfalls zu den Sulaim gehörte, sondern ein Hawâzinit;[5]) die Hawâzin aber waren der Bruderstamm der Sulaim, beide zählten sich zu dem grofsen Stamme Manṣûr.[6]) Wir sehen hier also innerhalb eines Stammes kleinere Einheiten, die für die aktive

---

1) Ham 442, Z. 7 von unten: ich gebe Gott Zeugnis (nehme G. zum Zeugen), dafs von euch 50 getötet werden sollen, kein Einäugiger und kein Lahmer drunter! Die b. Muzaina lösten den Schwur:

Ham 441, 2: laḳad wallâ alijjatahu guwajjun ma'âšira ghaira maṭlûlin aḫûhâ — — — — — — — —

442, 4: famâ 'utira lẓibâ'u biḥajji ka'bin walâ lḫamsûna ḳaṣṣara ṭâlibûhâ =

Guwajj hat zu walis (= Bluträchern) seines Eides Stämme eingesetzt, bei denen kein Bruder (Angehöriger) ungerächt bleibt, . . . auch wurden keine Gazellen geopfert im Stamme Ka'b (d. h. wertlose Beute errungen), und die das Blut der 50 suchten, blieben (hinter der Zahl) nicht zurück.

2) Huḏ. 189 Einl.: Er schwur, sich bis zu vollendeter Rache des Waschens und der Salbe zu enthalten. Nach dem Gedichte selbst ist allerdings Salmâ mit den andern Ṣahiliten zu „wir" zusammengefafst. (v. 3 „wir wollen sie mit Blut färben.")

3) Huḏ. 151 Einl.

4) Huḏ. 153 Einl.: Hier liegen die kriegstüchtigen Liḥjân im Kampfe zunächst mit den Ḫuzaima b. Ṣâhila b. Kâhil, diese aber verbünden sich mit dem verwandten Stamm 'Âmr. Die Kâhil und die 'Amr zusammen machen die b. Ḥâriṯ b. Tamîm aus, einen Hauptstamm der Huḏail, der sogar die Liḥjân an Stärke übertrifft.

5) Nöld. Beitr. S. 161f.
162, v. 2 fadatka sulaimun ḳadduhâ waḳadîduhâ waguddi'a minhâ kullu anfin wamasma'in = möge Sulaim samt und sonders (s. Nöld.) für dich als Lösegeld dienen, mögen ihnen alle Nasen und Ohren abgeschnitten werden.

6) BKutaiba S. 51.

Seite der Blutrache von höherer Bedeutung sind als das Ganze. Es ergiebt sich demnach für uns die Aufgabe, unter diesen kleineren Verbindungen im Stamme eine zu suchen, die in erster Linie zur Blutrache für ein erschlagenes Glied verpflichtet ist. Das zwingt uns aber, einen Blick auf die Unterstämme zu werfen und zu prüfen, ob diese oder ihre Teile im Stamm abgegrenzte Einheiten sind, die etwa für die Blutrache besonders in Betracht kommen.

Sobald wir jedoch mit dem Versuch beginnen, feste Grenzen für das Verhältnis der Unterstämme zum Hauptstamm zu finden, stehen wir auf schwankendem Boden. Nach aufsen hin war ja der Begriff des Stammes einigermafsen zu bestimmen nach der Einheitlichkeit der Interessen im Kriegs- und Wanderleben; worin aber liegt sein Begriff, wenn man ihn an dem des Unterstammes mifst? Der Mangel an festen Punkten zur Beantwortung der Frage hängt unmittelbar mit dem nomadischen Leben zusammen. Wo ein Volk zum Ackerbau übergeht, da treten an Stelle der alten, vorwiegend auf dem Verwandtschaftsgefühl beruhenden Einheiten neue, die sich an den Grundbesitz knüpfen und dadurch Dauer gewinnen. So kommt es zu Dorf- und Gaugenossenschaften, die nun ihr eignes Recht innerhalb des Gesamtverbandes aufstellen können, das nach neuen Grundsätzen erfolgt. Von alledem finden wir bei den Arabern fast nichts. Sie sind als Nomaden allein auf ihr Stammesgefühl angewiesen, die Reihe der Ahnen ist das einzige, was Bestand hat, ein gemeinsamer Stammbaum das einzige Band. Eben darum legte man allen Wert auf die Genealogie, nur durch sie war eine Person zu bestimmen; und das war in den echten Arabern so tief eingewurzelt, dafs ihr gröfster Vertreter in islamischer Zeit, 'Omar I., darüber klagte, dafs im fruchtbaren 'Irâḳ die arabischen Bauern zur Bezeichnung ihrer Herkunft ihr Dorf nannten und nicht ihre Genealogie.[1]) Die äufsern Anlässe, die vielleicht einen Stamm nach anderen als genealogischen Prinzipien teilen konnten, waren Krieg und Wanderung, aber sie schufen keine dauernden Verbände, die Interessengemeinschaft hörte leicht wieder auf. Oder wenn wirklich dauernd gröfsere Verbände auf diese Weise gestiftet wurden, dann mufsten sie erst durch Eidgenossenschaft (ḥilf) sanktioniert werden,[2]) und das ḥilf-Verhältnis geht schliefslich wieder ganz in die Formen der Verwandtschaft ein,[3]) bringt also ebenfalls nichts neues.

---

1) s. Nöldeke in ZDMG XL. 183.

2) s. Goldziher, Muhammed. Studien I. 63ff. S. 64: An Stelle der lokalen Einheit trat später die Fiktion der genealogischen Einheit.

3) In Ṭâ'if heifsen die beiden Hauptgruppen der Ṯaqîf, der Be-

Das Verwandtschaftsgefühl, das den Stamm ursprünglich beherrscht, wird aber natürlicherweise überall da verblassen, wo der Stamm durch äufsere Not getrieben wird, sich dauernd zu teilen. Dann haben wir vielleicht da, wo wir zwei Stämme im Abhängigkeitsverhältnis erwarten sollten, zwei Bruderstämme vor uns, die völlig selbständig einander gegenüber geworden sind,[1]) so dafs der Begriff des Unterstammes sofort wieder verschwindet. Feste Gruppierungen in Unterstämme und deren weitere Verästelungen finden wir dauernd nur da, wo feste Wohnsitze vorhanden sind, die das Zusammenwohnen ermöglichen — also in den Städten[2]) — oder wenigstens weite zusammenhängende Gebiete, die von einer grofsen Zahl Sippen beweidet werden können,[3]) so dafs ein allmählicher Übergang vom Nomadenleben zur Sefshaftigkeit nicht ausgeschlossen ist.[4])

Aber wo wir nun wirklich Gruppierungen in Unterstämme haben, da zeigt sich doch nirgends eine rechtliche Folge dieser natürlichen Entwicklung, sondern die genealogische Gruppierung bleibt die einzige, der Hauptstamm hat nicht etwa die Bedeutung eines Staatskörpers, der rechtlich die Suprematie über die kleineren Einheiten ausübte. Das wäre aber unbedingt nötig, wenn man in der Frage nach der Blutrache auf eine scharfe Abgrenzung der Funktionen des Hauptstammes von denen der Unterstämme kommen wollte. Weil es nicht geschah, darum verflüchtigt sich der Begriff des Hauptstammes entweder zu dem des Ahnherrn,[5]) wie das bei der genealogischen Auffassung ganz natürlich war, oder er wird zur Be-

---

wohner der Stadt, die banu Mâlik und die aḥlâf (Eidgenossen) Vaq 355. Die aḥlâf sind hier also völlig zu einem Eigennamen geworden. Ganz ähnlich scheint es mit den aḥlâf der Ḏubjân zu sein. Vgl. Zuh. 14, 30. 16, 25.

1) Sehr charakteristisch dafür ist B Kutaiba 55. Man löste die Schwierigkeit, einen Stamm zu gleicher Zeit in ein neben- und in ein untergeordnetes Verhältnis zu setzen, durch Hinzunahme der Ahnfrau. Diese liefs man nämlich successiv an Vater und Sohn (Stiefsohn) zugleich verheiratet sein, so wurde aus der Unterordnung eine Nebenordnung.

2) In Mekka stehen die Gruppierungen in Kabilen (ḳabîla) fest; die Kabilen haben hier eine eigne Verwaltung hinsichtlich des Sühngelds, ebenso steht es in Medina; s. u. III.

3) z. B. bei den Huḏail. s. Jacob, Studien III, 34. Ganz unsicher sind die Genealogieen der südarabischen Stämme, wie man aus B Kutaiba deutlich sehen kann. Die grofsen Wanderungen hatten die Stämme durcheinander geworfen.

4) Ein solcher Stamm, der im Übergang zur Sefshaftigkeit begriffen war, scheinen die Ḏubjân gewesen zu sein, Zuhair nennt den Harim 4, 4: ẖairi lbudâti wasajjidi lḥaḍari, den Besten der Beduinen und den Fürsten der Sefshaften. (Harim war Fürst der Ḏubjân.)

5) Vgl. Nizâr in Ham. 349, 1. Kilânâ junâdî jâ nizâru, wir rufen beide „O Nizâr“, nämlich als Feldgeschrei brauchen beide Bruderstämme

zeichnung einer lokal bestimmten Verbindung von Stämmen.[1] Diese selbst sind aber rechtlich völlig selbständig gegeneinander, so dafs sich der Begriff des Stammes an dem des Unterstammes gar nicht messen läfst. Nur das Verwandtschaftsgefühl schuf Unterschiede der Verpflichtungen, und hier wird man das Beispiel der Ḫansâ (s. o. S. 13) anführen können, die den eignen Stamm gegenüber dem Bruderstamm für den nächsten Bluträcher ihres Bruders ansieht. Aber der einzelne war thatsächlich nicht darauf beschränkt, den ihm am nächsten stehenden Stamm zu Hilfe rufen zu dürfen. Labîd beruft sich gleicherweise auf die Unterstützung der b. Mâlik,[2] der b. Ga'far[3] und der b. 'Âmir b. Ṣa'ṣa'a[4], Stämme, die im untergeordneten Verhältnis zu einander standen (B Kutaiba S. 42), der dem Dichter am nächsten stehende Stamm waren die b. Mâlik. Man kann aus diesem Beispiel wieder deutlich sehen, wie sich der Stamm von seinen Unterstämmen vielfach gar nicht unterscheidet, und das führt weiterhin darauf, dafs auch in der Blutrache der Umfang der aktiven Solidarität vom Begriffe des Stammes aus kaum festzustellen ist. Robertson Smith hatte ja behauptet, dafs der Stamm nach aufsen und nach innen in Sachen der Blutrache solidarisch sei (S. 3 Anm. 1). Aber da der Stammesbegriff so flüssig ist, wird diese Definition nicht nach allen Seiten hin aufrecht erhalten werden können. Als Kriegseinheit konnte allerdings der Stamm definiert werden (s. S. 4), indem hier sein Verhältnis zu den Unterstämmen aufser Acht gelassen werden konnte, und als Kriegseinheit kam er auch für die Feinde in Betracht, die Blutrache auszuüben hatten: sie konnten sich an den ganzen Stamm halten mit Vernachlässigung seiner Unterabteilungen, wie wir gesehen haben, dafs es geschah (S. 12 Anm. 3). Ob man sich berechtigt halten durfte, die Rache auch am Bruderstamm dessen zu kühlen, dem der Mörder angehörte, hing freilich wieder von dem Ermessen des Bluträchers und jedenfalls von der lokalen

(s. 348, 4: iḫwatî l'ulâ abûhum abî) den Namen Nizâr. — Ähnlich Imr 61, 2: dammûnu innâ ma'šarun jamânûn O Dammun, wir sind ein jemenischer Stamm. Nach Jaqut IIIb S. 495 war ein aus Südarabien kommender Damûn Gründer von Ṭâ'if.

1) Hud. 99, 23: huḏailun ḥamau ḳalba lḥigâzi wa'innamâ ḥigâzu huḏailin jafra'u lnâsa min 'alu: Huḏail schützt das Herz des Ḥigâz und der Ḥigâz von Huḏail ragt weit über die Menschen empor.

2) Lab. Fragment 23, 1: innî mru' un min mâliki bni ga'fari = ich bin ein Mann von Mâlik b. Ga'far Vgl. 51, 5.

3) Lab. 39, 56: wama'î ḥâmijatun min ga'farin und mit mir ist eine Schar (Hut) von Ga'far.

4) Lab. 39, 70: iḏ da'atnî 'âmirun anṣuruhâ = wenn mich 'Âmir ruft, so unterstütze ich es. Vgl. 33, 4. 40, 70.

Selbständigkeit des betreffenden Stammes ab;[1]) so konnte es schon hier dahin kommen, dafs man sich nicht für berechtigt zur Rache am Bruderstamm des den Mörder in sich bergenden Stammes hielt. Vollends ungenügend aber erweist sich der Stammesbegriff, wo es sich um aktive Solidarität bei Blutrache handelt. Wenn jedes einzelne Stammesglied zur Blutrache für das andere verpflichtet wäre, so wäre die notwendige Kehrseite die entschiedene Integrität des Stammes nach innen. Dafs diese nicht herrschte, zeigt die Thatsache, dafs die Unterabteilungen eines Stammes in Krieg und Blutfehde miteinander liegen können. Die Ghatafân sind auch ein Stamm,[2]) aber seine Hauptzweige, die 'Abs und Dubjân, sind in einen jahrzehntelangen Krieg verflochten, der aus einer Blutfehde hervorging. Freilich wurde er als Bruderkrieg schmerzlich empfunden,[3]) aber er nahm seinen Fortgang, weil keine Gewalt vorhanden war, die den ersten Mörder sofort vernichtet hätte. Ebenso finden wir Kriege zwischen Lihjân und Hunâ'a[4]) und zwischen 'Ukail und Hârith;[5]) im letzten Falle haben wir es mit sehr kleinen Stämmen zu thun. Das Verwandtschaftsgefühl war hier überall vorhanden, es äufsert sich überhaupt vielfach in ergreifender Weise,[6]) aber es war ohne bindende Kraft, da eine rechtliche Suprematie fehlte. Für das ethische Bewufstsein der alten Araber ist es sicherlich hochbedeutsam; im Rahmen des Verwandtschaftsgefühls hat es sich oft zu einer Höhe erhoben, die weit über die augenblickliche lokale und durch Verschwägerung entstandene Zusammengehörigkeit hinauswuchs,[7]) und zu einer Art Nationalbewufstsein wurde.

1) Imrulk (ed Slane) ar. S. 11: Imrulkais will seinen Vater an den Asad rächen, er trifft aber nur ihren Bruderstamm, die Kinâna, hinter denen die Asad Deckung gesucht hatten. Da mufs er vom Kampfe abstehen. Darauf wird Imr. 7, 2 bezogen: wakâhum gadduhum bibanî abîhim = es hat sich zwischen sie gestellt ihr Ahn mit ihren Brüdern (so dafs man ihre Spur nicht finden kann).

2) 'ašîratun Zuh. 16, 15.

3) Zuh. 16; 'Ant. 24.

4) Hud. 46 Einl., vgl. 153 Einl.

5) Ham. 24, Z. 3 von unten. Die beiden Stämme hingen sehr eng zusammen, denn sie hatten denselben Platz inne (hallû bişaihada), also auch diese nahe Beziehung hinderte den Krieg nicht.

6) Am schönsten wohl mit in dem schon erwähnten (S. 15 Anm. 5) Liede 'Udails von 'Igl Ham. 348f. S. Rückerts Übersetzung No. 243:

Bei Gott, ein Unglücksvogel flog jüngst über meinem Haupte,
Der mir beim schicksalsvollen Flug nicht freie Wahl erlaubte,
Sodafs den eignen Brüdern ich zutrank vom Todesweine,
Den Brüdern, deren Vater ist in Scherz und Ernst der meine.
Wir beide rufen ja „Nizâr", ihm beiderseitge Kinder,
Und zwischen uns soll sein im Schwang das Lanzenrohr der Inder?

7) Es bildete sich ein Nationalbewufstsein der nördlichen (Ma'add Zuh. 14, 27. Tar. 14, 5. Imr. 44, 3) und der südlichen Araber aus, das

Aber für die Blutrache können diese Erscheinungen nicht in die Wagschale fallen; denn die Blutrache konnte nur durch die Strafe aufgehoben werden. Diese aber setzt das Recht und die Autorität voraus, nicht das sittliche Ideal. Einst mag wohl der Stamm über alle seine Glieder wirkliche Autorität ausgeübt haben, so dafs damit die Geltung der Blutrache in seinem Umkreis unmöglich war. Aber diese Zeiten kennen wir nicht. Als sich das Stammesleben immer mehr differenzierte, hätte eine Autorität über den entstehenden Neubildungen nur gewahrt werden können, wenn diese kleineren Gruppen ihr Bannrecht auf den alten Hauptstamm übertragen und so den Anfang eines Staates gebildet hätten. Im Gegensatz dazu sind die Unterstämme sofort wieder selbständige Körper geworden. Ein Nationalbewufstsein war bei den grofsen Dichtern wohl vorhanden, aber es gab keine Nation: eine tragische Erscheinung im altarabischen Volksleben. Wenn man nun beachtet, dafs sich der Stamm (ḥajj) immer weiter differenzieren konnte, ohne dafs wir dadurch neue Merkmale erhalten, so wird man gezwungen werden, von diesem Begriffe abzusehen, wo es sich darum handelt, die aktiven Verpflichtungen der Gemeinschaftsglieder bei Blutfehde zu untersuchen. Die passive Solidarität des Stammes liefs sich behaupten, ein Stammesglied konnte ohne weitere Verwandtschaft mit dem Mörder an dessen Stelle getötet werden, wenn man nur den Stamm noch als Einheit empfand. Aber nach innen zeigte sich die Solidarität nicht in gleicher Weise. Da der ḥajj Unterabteilungen in sich enthalten kann, die wieder in Blutfehde miteinander liegen, so können auch nicht alle seine Glieder gleichermafsen verpflichtet sein, für einander als Bluträcher einzutreten. Demnach müssen wir eine neue Gröfse suchen, die auch nach innen hin solidarisch ist. Hier bietet die Einheit der Familie die Lösung.

---

im Islam nicht verschwand, sondern weiterlebte, die nordarabischen Interessen knüpften an Mekka an, die südarabischen an Medina. Vgl. Goldziher, Muh. Studien I. 78 ff.

II. Die arabische Familie.

Die erste Frage, die uns bei der Untersuchung des Begriffs der Familie entgegentritt, ist die nach seinem Verhältnis zu dem des Stammes. Wir sahen, dafs ein prinzipieller Unterschied zwischen dem Stamm und seinen Unterstämmen nicht gemacht werden kann. Sollte nun nicht vielleicht die Familie mit einem Unterstamme identisch sein und dann ebenfalls vom Stammesbegriff nicht abgeschieden werden können? Denn es ist klar, dafs wir die Familie nicht nach unsern modernen Auffassungen begrenzen können, sondern im nomadischen Leben eine viel weitere Ausdehnung erwarten müssen. Als arabische Bezeichnung der Familie bietet sich uns in erster Linie der Ausdruck ahl (أَهْلٌ). Das Wort ist sehr alt und gehört der ursemitischen Zeit an.[1] Wie verhält sich also der ahl zum ḥajj?

Auf den ersten Blick könnten beide Begriffe wirklich als völlig gleichbedeutend erscheinen. Wie man vom ḥajj sagt, dafs er irgendwo siedelt[2] oder dafs er die Wanderung antritt,[3] so spricht man ganz ebenso vom ahl. Aber es ist doch ein deutlich erkennbarer Unterschied vorhanden. Wir hören vom ḥajj, dessen ahl versprengt worden ist.[4] Dem Umfange nach decken sich auch hier ahl und ḥajj noch völlig, aber inhaltlich

---

1) Hebräisch ôhel = Zelt. Nöldeke (ZDMG XL, 154 Anm. 1) ist von der Identität mit arab. ahl noch nicht überzeugt, ich glaube aber, die enge Verwandtschaft der Begriffe ahl und dâr (s. S. 20 f.) legt die Identität doch allzu nahe. Assyrisch âlu = Stadt hat sicher denselben Stamm zur Grundlage, es kann auch „Dorf" bedeuten. Delitzsch, Assyr. Wörterbuch S. 59.

2) Imr. 30, 3: ḥalla lḥajju. Mufaḍḍ 3, 7. fa'in jakun ahluhâ ḥallû ... = und wenn ihr (des Mädchens) ahl sich niedergelassen hat.

3) Alq. 13, 4 (s. I, S. 4 Anm. 2): elḥajju faḥtamalû. Nab. 5, 6: amsâ ahluhâ iḥtamalû = ihr ahl ist am Abend aufgebrochen. — Die Begriffe ma'šar (Stamm s. I, S. 3 Anm. 4) und ahl scheinen promiscue gebraucht zu werden, auch Imr. 61, 3:

dammûnu innâ ma'šarun jamânûn
wa'innanâ li'ahlinâ muḥibbûn
O Dammun, wir sind ein jemenischer Stamm (ma'šar)
Und lieben unsern ahl.

4) Imr, 66, 4: elḥajja lmuḍallala ahluhu, vgl. Agh. 8, 69, 9: elḥajja lmuḍî'a ahlahu = der ḥajj, der seinen ahl verloren hat.

scheiden sich doch beide Begriffe von einander ab. Der ahl ist die Zusammenfassung der Stammesglieder als Besitz des ḥajj und steht ganz in einer Linie mit dem übrigen Besitz.[1]) Man spricht also wohl vom ahl des ḥajj, aber nicht umgekehrt vom ḥajj des ahl. Der ḥajj, also der Stamm, ist, wenn man so will, eine politische Gröfse, der ahl eine soziale. Das zeigt sich deutlich, wenn wir beachten, dafs ein ḥajj sich zu einem Eigennamen zusammenfafst[2]): jeder Stamm hat seinen Namen, wie ein Land seinen Namen hat. Dagegen kann beim ahl von der ursprünglichen Bedeutung: „Leute des Stammes" ganz abgesehen werden: man spricht vom ahl der vornehmen Gesinnung, vom ahl der Welt etc.,[3]) wo von einer gentilizischen Bestimmung des ahl abstrahiert ist. Dieser Begriff ist also viel flüssiger als der des ḥajj. Von der Bedeutung der Zusammengehörigkeit der Stammesgenossen kann er sich ausdehnen auf jede irgendwie bestimmte Zusammengehörigkeit von Menschen.

Haben wir nun im ahl die Einheit, die wir bei der Darstellung der Blutrache besser verwenden können als den ḥajj? Ein Vorzug des ersten Begriffs vor dem zweiten liegt zweifellos darin, dafs er die soziale Einheit der Familie repräsentiert, mag sie auch in noch so weitem Sinne gefasst werden. Denn die Blutrache ist eine soziale Erscheinung. Aber eine Forderung müfste aufserdem noch vom Begriff des ahl erfüllt werden, wenn er uns in der Untersuchung der Blutrache weiterführen soll: er darf nicht an den des ḥajj gebunden bleiben, so dafs er denselben Umwandlungen und Spaltungen unterworfen wäre. Wenn der notwendige Korrelatbegriff des ahl der ḥajj ist, dann würde der ahl nur die Einheit des ḥajj, vom sozialen Standpunkte aus betrachtet, bedeuten, übrigens aber ebensowenig feste Grenzen bieten wie dieser.

Nun darf man sagen, dafs viel enger als der ḥajj ein andrer Begriff mit dem ahl zusammengehört, nämlich die dâr.[4]) Das sicherste Zeichen dafür ist die eigentümliche Entwicklung der Bedeutung beider Worte im Arabischen, Hebräischen und Assyrischen. Im Arabischen bezeichnet dâr die Ansiedlung, zunächst eine Gruppe von einzelnen Wohnungen,[5]) dann auch

---

1) Imr. 54, 1: ḥattâ istafa'nâ lḥajja min ahlin wamâlin = bis wir dem Stamm Leute (ahl) und Besitz (mâl) abgenommen haben.

2) Mufaḍḍ 20, 39: elḥajju ḳaḥṭân; Tar. I, 3: ḥajjaj wâ'ilin, die beiden Wâ'il-Stämme etc.

3) ahlu l'adabi, ahlu ldunjâ.

4) ahlu ldâri, die Leute der Niederlassung z. B. Imr. 30, 3. Nab. 19, 8. Vgl. Zuh. 17, 3.

5) Wellhausen, Skizzen und Vorarb. IV, S. 18: Die dâr ist Gehöft und Sippe zugleich. In der dâr konnten mehrere Gehöfte enthalten

die Einzelwohnung selbst.[1]) Das Wort tritt in nächster Beziehung zum ahl auf, dâr und ihr ahl sind die Niederlassung und ihre Insassen. Im Hebräischen hat ôhel (= ahl) die Bedeutung „Zelt“, dôr (= dâr) die Bedeutung „Geschlecht“,[2]) nur einmal heifst es „Wohnung“.[3]) Diese entgegengesetzte Entwicklung der Bedeutungen in beiden Sprachen ist aber, wie mir scheint, ein zwingender Grund, ahl (ôhel) und dâr (dôr) in ihrem ursprünglichsten Sinne einander gleichzusetzen. Beide Worte bezeichneten dann zunächst die Niederlassung, Wohnstätte samt ihren Insassen. Im Assyrischen sind âlu (ahl) und dûru (dâr) ihrer Bedeutung nach nur wenig auseinandergegangen: jenes heifst „Stadt“, dieses „Mauer“; die im Nomadenleben erwachsenen Begriffe sind hier durch die veränderte Form der städtischen Wohnungen modifiziert worden.

So sind denn ahl und dâr, die äufserlich häufig aufeinander bezogen werden, auch innerlich aufs engste verwandt, und man wird behaupten dürfen, dafs dâr ein Mittelbegriff ist, durch den sich ahl und ḥajj einander begegnen, wie denn vom ahl und ḥajj gleichermafsen gesagt werden konnte, dafs sie sich niederlassen (ḥalla) oder die Wanderung fortsetzen (iḥtamala). Weil aber ahl zunächst mit dâr und nicht mit ḥajj zusammengehört, so könnte man hoffen, für ahl einen im Umfang festbegrenzten Begriff zu finden, der an der dâr gemessen ist. Doch diese Hoffnung erweist sich wiederum als nichtig aus zwei Gründen. Einmal nämlich ist ja der Umfang von dâr selbst nicht sicher zu bestimmen, es kann Niederlassung und Haus bedeuten, ganz abgesehen davon, dafs die Niederlassung ganz verschieden grofs sein kann. Ein fester Familien-

---

sein; (Nab. 21, 3: ʻaraṣâtu ldâri; Mufadd. 7, 13 werden Häuser (bujût) in der dâr aufgerichtet). Wenn eine dâr überfallen wird, so ist darunter natürlich nur eine ganze Niederlassung zu verstehen (Huḏ. 103, Einl.). BḤiš. 82, Z. 18: katalnâ ẖuzâʻata fî dârihâ = wir haben die Ḫuzâʻa (einen Stamm) in ihrer dâr getötet.

1) Das sieht man deutlich aus der Pluralbildung dijâr: Lab. Muall. 1. — Zuh. 17, 1 (bleib stehen an den Wohnungen, v. 2, da ist keine Wohnung [dâr]). So heifst dâr die Einzelwohnung wohl auch Ant. 21, 4f. (o Haus der ʻAbla).

2) Man spricht vom dritten, vom zehnten dôr (Deuteron. 23, 9. 3. 4), hier ist unter dôr das Menschenalter, die Generation im engeren Sinne zu verstehen; der dritte dôr eines Edomiters sind seine Nachkommen dritten Grades. Anders Genes. 15, 16: dôr r'bîʻî, s. S. 24 Anm. 2. Der Begriff ist im Hebräischen ungemein elastisch.

3) Jesaj. 38, 12: dôrî nissaʻ w'niglâ minnî k'ôhel rôʻî(m) = meine Wohnung ist abgebrochen und von mir fortgewandert wie ein Hirtenzelt (Kautzsch). Die enge Zusammenstellung von dôr und ôhel ist sehr interessant; das Verbum nâsaʻ, das auf dôr bezogen ist, bedeutet eigentlich das Herausziehen der Zeltpflöcke. Der dôr ist hier also ganz als nomadische Wohnung, d. h. als Zelt gedacht.

begriff für ahl wäre schon deshalb nicht aufzustellen. Ferner aber wird ahl aufser mit dâr auch mit Wohnstätten andrer Art in Beziehung gebracht, man spricht vom ahl der Städte,[1]) des Hauses.[2]) Damit ist aber die grofse Flüssigkeit des Begriffs auch nach dieser Seite hin dargethan und zugleich erwiesen, dafs wir den ahl nicht mehr im Sinne von „Familie" fassen können, den er ursprünglich zweifellos gehabt hat. Welche sozialen Entwicklungen zwischen dem ahl in seiner ersten Gestalt als Familieneinheit und der uns vorliegenden Ausbildung der Familie liegen, kann man nur vermuten. Es läfst sich denken, dafs ein Kampf zwischen Metrarchie und Patriarchie die Entwicklung begleitete.[3]) War die Familie (ahl) in frühester Zeit nach den Gesetzen der Metrarchie bestimmt, wie das heute auch für die Araber teilweise angenommen wird, dann konnte sie in grofsem Umfang gedacht werden, und alle Glieder einer Niederlassung (dâr) konnten sich sehr wohl als Familie fühlen. Doch das lag in vorhistorischer Zeit; denn das Aufkommen des Patriarchats reicht schon in ursemitische Zeit hinauf.[4]) Die väterliche Gewalt, die auf verschiedenen Punkten des ahl durchbrach, differenzierte die alte Familie in viele neue, die natürlich kleiner waren und an der Spitze eben ein Familienoberhaupt hatten. Der alte Familienbegriff ahl wurde auch wohl auf den neuen angewandt,[5]) aber die eigentlichen termini der Familie im vaterrechtlichen Sinn sind, glaube ich, âl (آل) und raht (رَهْط).

Beide Worte werden vorzugsweise mit Beziehung auf eine Person gebraucht, meist wohl auf das Oberhaupt. Man spricht vom âl oder raht eines Mannes,[6]) die Ausdrücke werden also für uns als identisch angesehen werden dürfen, ohne dafs wir

---

1) Mufadd. 25, 2: ahla lmadâ'ini fîhâ ldîku walfîlu = ahl der Städte, in denen es Hähne und Elefanten gieht.

2) Mufadd. 18, 33: fî ahli haitî = unter den Leuten meines Hauses.

3) Das ist die Grundhypothese von Robertson Smiths Buch: Kinship and Marriage, vgl. S. 161 ff. 161: The decay of tribal feeling was . . . connected with the rise of male kinship and paternity. S. 52: before Mohammed . . . beyond question family feeling was getting the uppcr hand of tribal feeling. Nur müfste man, glauhe ich, dann nnter dem tribal feeling das des ahl verstehen. — Vorsichtiger ist Wellhausen, Ehe bei den Arabern (Göttinger Nachrichten 1893, S. 431—481); s. S. 479 f.

4) Wellh. a. a. O. 479: Die Schwiegertochter heifst arabisch kannatu, hebräisch kallâ, assyrisch kallatu (Braut), der Schwiegervater arahisch ḥam, hehräisch ḥâm, assyrisch êmu.

5) So ist es in der Formel ahlu lhaiti der Fall.

6) Ant. 19, 8: âln 'anf, der âl des 'Auf, vgl. Agh. 8, 190, 18. 29. ibid 191, 20. Znh. 6, 1. Namentlich häufig ist vom âl, dem ein Mädchen angehört, die Rede (also ihrer engeren Familie?). Nab. 7, 1: âlu majjata; vgl. Zuh. 1, 5. 11, 1. 18, 4. âl wird also gern auf einzelne Personen hezogen. Allerdings nicht ausschliefslich, es kommt auch noch ganz im

auf etymologische Zusammenhänge ausgehen müfsten. Der âl hängt etymologisch jedenfalls mit ahl zusammen, gehört also ins Gebiet des Familienwesens ursprünglich hinein. Ob der raht̩ ebenfalls von Natur dahin gehört, ist gleichgiltig.[1]) In der Zeit, die uns vor Augen liegt, ist das sicher der Fall. Wie grofs ist nun der raht̩ (âl)? Und ist er eine solidarische Einheit in der Blutrache?

Die banu Murra zerfielen in zehn raht̩,[2]) an der Spitze eines jeden steht eine Person, die ihm zugleich seinen Namen giebt, wie z. B. Abu Gundab. Diese Thatsache ist von grofsem Werte für uns. Während wir in der genealogischen Reihe, die in gröfsere Gemeinschaften hinaufführt, oft ganz unsicher darüber sind, wo unter den Ahnen die Person aufhört und das Geschlecht oder der Stammverband anfängt, haben wir es beim raht̩ mit lauter Personen zu thun; denn Abu Gundab ist eine solche, er ist als Liederdichter bekannt. Jeder raht̩, oder wie wir sagen wollen, jede Familie, hat ihr Oberhaupt, das den Lebenden angehörte. Dies ist aber nicht im modernen Sinne als der Hausvater zu verstehen, der einer nur aus Eltern und Kindern bestehenden Familie vorsteht. Sondern man spricht von Zugehörigkeit zu einem raht̩ auch bei weiteren Verwandtschaftsgraden. Ein uns erhaltenes Klagelied[3]) erzählt davon, dafs ein gewisser Numaila seinen raht̩ beschimpfte, als er einen Verwandten, Mikjas, erschlug. Numaila war der Sohn ʿAbdallâs von Lait̲, Mikjas der Sohn Ṣubâbas von Lait̲, sie waren also keine Brüder, sondern höchstens Vettern. Der raht̩ konnte sich also auch noch auf Vettern erstrecken, dadurch wird aber das Haupt noch um eine Generation weiter hinauf-

---

Sinne von ahl vor, z. B. Mufadd. 13, 25: jâ âla d̲ubjâna, o Leute von Dubjân. Diese Bedeutung liegt auch vor in dem Kriegsruf jâla = jâ âla; vgl. Nöldeke in ZDMG XL. 170 Anm. 1. Noch weniger flüssig ist der Begriff raht̩.

Imr. 59, 21: wa'abû jazîdin warahṭuhu aʿmâmî = Abu Jezid und sein raht̩ sind meine väterlichen Oheime; vgl. 66, 2. Tar. 1, 1. Hud̲. 10, 2. Ham. 174, 7 etc.

1) Nach den arabischen Wörterbüchern (s. Tâg el ʿarûs V. 144) bedeutet raht̩ eine kleine Anzahl von Männern. Zur Entwicklung des Begriffs aus dieser Bedeutung in die der Familie könnte vielleicht eine Stelle dienen, die Wellhausen (Ehe bei den Arabern S. 460) aus Buh̲âri anführt: Ein raht̩ von 10 Männern hatte gemeinschaftlich eine Frau, wenn diese ein Kind gebar, bezeichnete sie einen der Männer als den Vater. Hier hätten wir raht̩ als Familieneinheit unter mutterrechtlichem Gesichtspunkt, der Begriff wäre dann in die vaterrechtlich ausgebildete Familie übernommen worden.

2) Hud̲. 31, Einl.: Kâna banû murrata ʿašarata rahṭin . . . abû gundabin . . . .

3) BHiš. 820, Z. 2: laʿamrî laḳad ah̲zâ numailatu rahṭahu wafaggaʿa adjâfa lšitâ'i bimikjasi. Die Übersetzung s. S. 31.

gerückt, als wenn der raht nur den Vater und seine Söhne umspannte; und wir erhalten drei Generationen, die zu einem raht vereinigt sein konnten: Grofsvater — Söhne (Brüder) — Enkel (Vettern). Wie weit wir diese Kette unter demselben Namen noch weiterführen dürfen, läfst sich nicht unmittelbar sagen. Da aber nach den Lexikographen die Summe derer sehr klein ist, die einen raht ausmachen[1]) und das Haupt eine lebende Person ist oder mindestens noch voll als Person gefafst wird, so wird man kaum über das vierte oder fünfte Glied hinausgehen können. Denn einem Volke, das die Schrift noch nicht kennt und seine Erinnerungen infolgedessen nicht zu fixieren vermag, verschmelzen die der Vergangenheit angehörenden Menschen mit den Namensbegriffen, zumal die Nomaden ihre Zugehörigkeit zu einzelnen wie zum ganzen nur in der Form der Verwandtschaft ausdrücken können. Aber sicher ist, dafs die arabische Familie weiter gefafst sein will als die moderne europäische im engsten Sinne, indem sie in der Descendenz noch alle Glieder mit umfafst, die zusammen leben können.[2])

---

1) Tâg el 'arûs V. 144. Nach einigen sind es weniger als zehn, andre gehen höher hinauf. Die Weiber gehören übrigens nicht mit zum raht. Dadurch ist der Begriff von dem âl unterschieden, mit dem wir ihn sonst zusammennehmen dürfen. — Wenn Imrulkais 59, 21 den Abu Jezid und seinen raht als seine väterlichen Oheime bezeichnet, so scheinen ja auf den ersten Blick nur die Brüder im raht eingeschlossen zu sein. Aber a'mâm (Plural von 'amm) ist kein scharf zu fassender Begriff. Die ursprüngliche Bedeutung ist „Vetterschaft", im Hebräischen steht das Wort für „Volk", (die Identität beider Worte von Robertson Smith und Wellhausen angenommen.) Nach Wellhausen (Ehe 480) sind auch im Arabischen die banû 'amm die Volksgenossen, der ibnu 'amm (die bint 'amm) nicht notwendig leiblicher Vetter (Base).

2) Nimmt man den raht in der Ausdehnung mindestens vom Enkel zum Grofsvater, dann würde er, zeitlich betrachtet, etwa ein saeculum ausmachen. Das entspricht dem Umfang des hebräischen dôr, wie er Gen. 15, 16 vorliegt. Dem Abraham wird hier geweissagt, dafs seine Nachkommen 400 Jahre in Egypten Knechte sein werden (v. 13). Der vierte dôr soll endlich in das gelobte Land zurückkehren. Auch hier fällt also der dôr mit dem saeculum etwa zusammen. Von da aus wird sich der feststehende terminus dôr wâdôr entwickelt haben (= von Geschlecht zu Geschlecht, ewig). — Wenn Gott nach Exod. 20, 5 die Sünde der Väter noch an den Nachkommen dritten (šillêšîm) und vierten (ribbê'îm) Glieds heimsuchen will, so wird damit die weiteste, gedächtnismäfsig noch vorstellbare Familieneinheit gemeint sein. Diese umspannte dann mit dem Ahnherrn fünf Glieder. Sehr interessant ist, dafs bei den modernen 'Anaza-Beduinen die aktive und passive Solidarität in der Blutrache die ḫumsa bildet, d. h. eine Einheit, die fünf Generationen umfafst (Burckhardt, Beduinen und Wehabiten S. 121). Ganz ebenso kommt die Einheit von fünf Gliedern im germanischen Mittelalter vor. Herrn Prof. Lamprecht verdanke ich die Bemerkung, dafs die Erinnerung an die Vorfahren, die bis zum fünften Gliede aufwärts reiche, den Umfang der Familie bestimme.

In nahem Zusammenhang nun mit diesem Familienbegriff hat sich augenscheinlich ein Begriff entwickelt, der für alle Familienangelegenheiten von grofser Bedeutung war und dem im Islam noch eine grofse Zukunft blühte, es ist der des walî.[1]) Wir finden ihn in Sachen der Ehe,[2]) der Erbschaft[3]) und schliefslich auch der Blutrache[4]) angewendet. Schon das deutet darauf hin, dafs die Blutrache Familiensache war, es ist unsre Aufgabe, dieser Vermutung weiter nachzugehen. Sind also die im raht vorhandenen nächsten Angehörigen eines Mannes auch seine nächsten Bluträcher?

Unter den Verwandten finden wir als Bluträcher eines Erschlagenen den Bruder[5]) und den Sohn[6]) besonders häufig,

1) walî bedeutet eigentlich der Nächste (walija = nahe sein, verteidigen; syrisch wâlê = convenit). Leider ist der Begriff noch nicht eingehend untersucht. Nahe damit verwandt ist maulâ. Die ursprüngliche Bedeutung ist wohl propinquitas; darin lag, dafs es sowohl den Herrn als den Diener in einem subordinierten Verhältnis bezeichnen konnte. Man unterschied zwischen dem maulâ der Blutsverwandtschaft (maulâ lwilâdati) und dem des „Eides" (m. ljamîni) vgl. Mufadd. 13, 3. Ob maulâ zuerst auf die Blutsverwandtschaft oder auf das durch Schwur hergestellte Verhältnis bezogen worden ist, kann ich nicht sagen. Wenn sich der Begriff walî im Zusammenhang mit der Familienentwicklung ausgebildet hat, ist auch für maulâ das erste wahrscheinlich. Aber später ist der maulâ vorwiegend der hilflose Beisasse einer Familie; es galt für ehrenvoll, wenn ein Stamm keinen maulâ und tâbi' (Gefolgsmann) in seiner Mitte hatte, dann ist maulâ der Stammfremde, „dem man nicht so viel Mut und Ehrgefühl zutraut wie dem echten Angehörigen des . . . Stammes." Nab. 16, 1: lijahni' banî ḏubjâna anna bilâdahum ḫalat lahumu min kulli maulan watâbi'i: Heil sei den Ḏubjân, dafs ihre Gebiete rein geworden sind von jedem maulâ und Gefolgsmann, vgl. Ham. 289, 2. Das Verhältnis des maulâ war wohl im Unterschied vom gâr (s. u.) dauernd. Wie der gâr, stand der maulâ der einzelnen Familie näher als dem Stamm; der maulâ mufste von seinem Beschützer gegen dessen eigne Stammesangehörigen verteidigt werden. Über die Entwicklung des Begriffs maulâ, der im Islam wie der walî eine grofse Rolle spielte, vgl. Goldziher, Muhamm. St. I, 105 ff.

2) Wellhausen, Ehe 431 f.: „Der walî, d. h. der Vater, Bruder oder Vetter der Braut."

3) Vgl. Beidhawi, Comm. zu Sur. 17, 35: elwalî = elwârit, der wali ist der Erbe. Wellh. a. a. O. S. 477.

4) Hud. 180, 10: fawallâhi laulâ anna ghairî walijjuhu wa'anna ḥtifâla lkauli 'inda l'akâribi = Bei Gott, wäre nicht ein andrer als ich sein walî (d. h. hätte die Rachepflicht [Wellh.]) und wäre es nicht Sache der Verwandten „nachdrücklich zu reden" . . . . Hier stehen walî und akâribu ganz parallel, vgl. auch Sur. 17, 35. — Das Verbum wallâ = zum walî, d. h. zum Bluträcher machen, findet sich Ham. 441, 2: lakad wallâ alijjatahu guwajjun ma'âšira ghaira maṭlûlin aḫuhâ = Guwajj hat mit seiner Beschwörung (ihn zu rächen) Leute verpflichtet, die keinen Angehörigen ungerächt lassen.

5) Ham. 97, 1 f. 95, 1 f. S. 212. 223. 236. 251. Nöld. Beitr. 161 etc.

6) Ant. Muall. 78—80. Imrulk. 44, 5. Ham. 76 (34), 387 (269). Vaq. 159 etc.

ferner den Vater,[1] den väterlichen Oheim (ʿamm),[2] den Neffen väterlicherseits (ibnu lʾaḫî),[3] den Enkel[4] und den Vetter (ibnu ʿammin).[5] Auch enge Beziehungen zwischen dem mütterlichen Oheim (ḫâl) und Schwestersohn finden wir, wo es sich um Blutrache handelt. Aber die Beispiele dafür werden wir besser mit unter dem giwâr (s. u.) abhandeln, da wir es mit patriarchistischer Verwandtschaft zunächst allein zu thun haben.

Der Bruder und der Sohn galten als die nächsten Verwandten und kamen darum auch als Bluträcher vor den andern in Betracht. Dafs der Bruder im Familienleben eine so hervorragende Stellung einnahm, geht auch aus dem vorislamischen Erbrechte hervor, nach dem die Brüder sich mit den Söhnen des Verstorbenen in das Erbe teilten.[6] Wie nahe gerade der Bruder unter den Verwandten stand, kann man an der grofsen Zahl der Klagelieder auf den Tod eines Bruders ermessen, deren in der Hamasa, der grofsen Sammlung altarabischer Lieder, viel mehr enthalten sind als auf andre Verwandte.[7] Die Liebe zum Bruder hat sich oft in wunderbar ergreifender Weise im Klagelied Ausdruck geschaffen, das Verhältnis zum Bruder war in jenen Zeiten wohl das zarteste sittliche überhaupt. Daraus entsprang denn auch für den Bruder in erster Linie die Pflicht der Blutrache. Der Bruder hat hier den Vettern gegenüber den Vorrang; als einst der Bruder und die Vettern eines Erschlagenen mit dem Anspruch auf Sühne vor Mohammed erschienen, bedurfte es der persönlichen Entscheidung des Propheten, den älteren Vettern vor dem jüngeren Bruder den Vortritt bei der Klage zu geben, der zunächst diesem zukam.[8] Auf weitere Kreise geht die Pflicht der Blutrache vom Bruder erst dann über, wenn er sich ihr entzicht.[9]

1) Ham. 100, 2. Hat. 24a Einl.
2) Ham. 252. Hud̲. 103.
3) BHiš. 565, Z. 5. 835, Z. 17.
4) Ham. 76 (34).
5) BHiš. 778, Z. 1f.
6) Wellhausen, Ehe 477, Anm. 3.
7) Vgl. aus Rückerts Übersetzung der Hamasa N. 258. 271. 355 u. a.
8) BHiš. 778 Der Bruder des Erschlagenen, ʿAbdu lRaḥmân, wird ṣâḥibu ldami = der nächste zur Blutrache verpflichtete genannt.
9) Ham. 25, Z. 2: Als sich die b. ʿUḳail mit den b. el Ḥârit̲ verfehdet hatten und einer von ʿUḳail erschlagen worden war, forderte ein ʿUkailit den Bruder des Erschlagenen auf, Blutrache zu üben (istat̲ʾara), dieser aber entzieht sich der Pflicht durch die Flucht. Nun erst tötet ein andrer ʿUkailit den Mörder. Ob er mit dem Getöteten verwandt war, ist nicht gesagt; da wir es mit sehr kleinen Stämmen zu thun haben — die ʿUkail und Ḥârit̲ zelteten zusammen in Ṣaihad (Ham. 24, Z. 3 von unten) — so kann er wohl ein Vetter im weiteren Sinne gewesen scin; aber darauf wird kein Gewicht gelegt.

Neben dem Bruder steht der Sohn als Bluträcher. Beide werden ihrer verwandtschaftlichen Stellung nach ziemlich in gleichem Maſse zur Blutrache verpflichtet sein. Dafür spricht ein Vers aus der Hamasa: Ein Beduine hatte seinen Sohn durch seinen Bruder verloren. Als ihm der Bruder zur Rache vorgeführt wurde, warf der Beduine aber das Schwert weg und sagte:

Jeder von beiden (Bruder und Sohn) gilt als Ersatz für den Verlust des andern: dieser als Bruder, wenn ich ihn rufe, und jener als Sohn.[1])

Unter den Söhnen scheint dem ältesten die Pflicht der Blutrache zunächst zuzufallen. Von König Ḥugr erzählte man sich, daſs er bei seinem gewaltsamen Tode die Rache zuerst dem ältesten Sohn übertrug, und erst im Falle dieser sich nicht würdig erzeigen solle, sollte die Rachepflicht je auf den nächstältesten Sohn fallen, bis ein würdiger gefunden sei. Er soll sich in dem jüngsten Sohne gefunden haben, in dem einst wegen seiner Poesieen vom Vater verstoſsenen Imrulḳais.[2]) Hier haben wir zugleich ein Beispiel dafür, daſs einer bei seinem gewaltsamen Tode wohl selbst einem der nächsten Angehörigen die Pflicht der Blutrache zuschob.[3]) Eines andern derartigen Falles thaten wir schon oben (S. 13 oben) Erwähnung.

Hinter Brüder und Söhne traten die andern Verwandten zurück, von den Vettern ist das bereits gesagt worden. Daſs der Vater weniger als Bluträcher auftritt, wird sich sehr natürlich aus dem Altersverhältnis erklären lassen. Den väterlichen Oheim finden wir vor allem, als Ḥâriṯ b. ʿUbâd für seinen Neffen Bugair Sühne verlangt.[4]) Ob Bugair noch einen

1) Ham. 100, 2: Kilâhumâ ḫalafun min fiḳdi ṣâḥibihi hâḏâ aḫî ḥîna adʿûhu waḏâ waladî. Vgl. übrigens die Zusammengehörigkeit von Bruder und Sohn im alten Erbrecht. S. 26 Anm. 6.

2) Agh. 8, 67f.. Wer von den Söhnen bei der Todesnachricht weinen würde, sollte unwürdig zum Bluträcher sein. Sie weinten alle, nur Imrulḳais spielte das Spiel zu Ende ohne sich umzuwenden, als die Hiobspost eintraf. Dann erst that er den Racheschwur, 100 Asaditen zu töten. — Nach einer andern Version (Agh. 8, 68, 5ff.) traf ihn die Unglücksbotschaft in Dammûn in Jemen. Hier soll er sich gerade in der Zeit seines Wüstenlebens aufgehalten haben, in das ihn der das Dichterhandwerk verabscheuende Vater hinausgestoſsen hatte. Imrulḳais sagte: ḍajjaʿănî ṣaghîran waḥammalanî damahu kabîran: da ich jung war, verbannte er mich, nun ich groſs bin, ernannte er mich zum Rächer seines Blutes. Vgl. die hinreiſsenden Gedichte Imr. 43f.

3) Ḥammalanî damahu.

4) Ḥam. 251, s. S. 10. Es mag hier kurz der Gang der bedeutsamen Erzählung skizziert werden. Ḥâriṯ, dessen Stamm hier Bakr heiſst, hatte sich mit seiner Familie (ahl), seinen Söhnen, den Söhnen seiner Brüder und seinen Verwandten aus dem Wâʾil-Kriege zurückgezogen. Er sagte, er sei weder mit Kamelin noch Kamel, d. h. durchaus nicht daran beteiligt, erklärte sich also neutral. Trotzdem wird sein

Vater hatte, mufs zweifelhaft erscheinen,[1]) ist es der Fall, dann vertrat Ḥâriṯ seinen Neffen als vornehmster Mann der separierten Gruppe, also als Oberhaupt der Familie; war der Vater tot, dann kann man auch annehmen, dafs der Oheim die Schutzpflicht für den Neffen an Stelle seines Vaters überkommen hatte.[2]) Das berühmteste derartige Beispiel, wo der Oheim die Schutzpflicht übernimmt, haben wir in Abu Ṭâlib, dem Oheim Mohammeds, der seinem Neffen Sicherheit in Mekka so lange als möglich gewährt.[3]) Zuerst war freilich die Fürsorge für den vaterlosen Knaben dessen Grofsvater ʿAbdulmuṭṭalib zugefallen. Das darf wieder dafür geltend gemacht werden, dafs das Oberhaupt der Familie (rahṭ) beim Mangel der nächsten Verwandten, also des Vaters und Bruders, die Mitglieder des rahṭ zu schützen hatte. Wie der Oheim den Neffen, so wird auch der Neffe den Oheim erst in zweiter Linie zu rächen haben, also erst, wenn für den Oheim die nächsten verpflichteten, Bruder und Sohn, aus irgend einem Grunde nicht in Betracht kamen.

So dürfen wir sagen, dafs die Blutrache der Regel nach Angelegenheit des rahṭ, also Familienrache war und zwar so, dafs der nächste Verwandte auch der nächste Bluträcher ist. Diese Thatsache wird schon für eine viel frühere Zeit bestätigt, als für die uns aus arabischen Quellen zugängliche. Die Antiquitäten des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus enthalten die Stelle, dafs es (bei den Arabern) ein Gesetz giebt, nach dem man sich durchaus an die Mörder der *οἰκεῖοι* hält.[4]) Die Bluträcher waren also schon damals die Familienglieder. Erst wenn diese die Rache nicht übernehmen wollen,

---

Neffe Bugair von Muhalhil (= ʿAdi?), dem Bruder des getöteten Fürsten Kulaib (dessen Stamm hier Taghlib ist) erschlagen. Als vollwertige Sühne für Kulaib will Ḥâriṯ den Tod seines Neffen gelten lassen, so meinte es aber Muhalhil nicht (S. 13). Nun entschliefst sich Ḥâriṯ zum Rachekampf. In einer Schlacht begegnet ihm ʿAdî, unter dem man sich wohl Muhalhil selbst vorzustellen hat, er entgeht ihm aber durch List (S. 65), so dafs sich Ḥâriṯ mit dem Tode des b. ʾAbân begnügen mufs.

1) Ham. 251, Z. 13 heifst es von Ḥâriṯ, er zog sich mit seinem ahl, seinen Söhnen, den Söhnen seiner Brüder und seinen Verwandten zurück; von einem Bruder, dem Vater Bugairs, ist nichts gesagt. Z. 22 heifst es von Bugair: sein Oheim (Ḥâriṯ), sein Vater (ʿAmr) und seine Familie (ahlu baitihi) haben sich zurückgezogen. War unterdessen ʿAmr gestorben, dafs Ḥâriṯ schliefslich die Rache übernahm?

2) Wie im hebräischen Altertume Abraham sich seines Neffen Lôṭ nach Nahors Tode annimmt. Genes. 12, 4.

3) BHiš. 232 (173). Auch seinen Schwestersohn Abu Salama nimmt Abû Ṭâlib (als ḫâl) in Schutz, „sonst könne er auch seinen Brudersohn Mohammed nicht beschützen.“ BHiš. 244 (182).

4) Joseph. Ant. 16, 277: *ὄντος αὐτοῖς καὶ νόμου πάντα τρόπον ἐπεξιέναι τοὺς τῶν οἰκείων φονεῖς.* Ich verdanke das Citat der Güte des Herrn Professors Zimmern.

wird diese zur Pflicht des Stammes.[1]) Des Stammes (ḥajj) eigentliche Sache ist der Krieg (s. o. S. 4), der Familie (raht) Sache die Blutrache. Stammes- und Familieninteressen brauchen in diesen Gebieten nicht zusammenzufallen. Wohl ist es häufig und vielleicht die Regel, daſs die Motive, die einen Stamm zum Kriege bestimmen, in der Pflicht der Blutrache liegen, die einer Anzahl von Stammesgliedern obliegt.[2]) Aber nicht immer decken sich die Interessen so. Wenn ein Dichter singt:

Und nie rufe mich mein Volk zum Kampftag mehr,
Fäll' ich ihn (den Mörder) nicht oder falle selbst vorher,[3])

so liegt der Unterschied von Stammes- und Familieninteresse auf der Hand. Die Blutrache für die Verwandten wurde als höhere sittliche Pflicht empfunden als der Kampf im Verein mit dem Stamm.

Nimm die Sühnung, sagen mir zwar Leute viel,
Denen doch kein Bruder und kein Vater fiel.[4])

Sie können die Motive, die den Dichter zur Rache treiben, nicht mitempfinden. So ist die Familie in der Blutrache deutlich vom Stamme losgelöst, sie kann sich sogar seinen Kriegen entziehen. Hâriṯ, den wir eben vorhin erwähnten, zieht sich aus dem Kriege zwischen Bakr und Taghlib mit seiner Familie zurück, weil er auch nicht das geringste Interesse daran hat. Erst als sein Neffe Bugair erschlagen wird, greift er als dessen Bluträcher in den Kampf ein. Aber auch hier ist sein persönliches Interesse an der Rache völlig geschieden von dem allgemeinen Krieg: er tötete im Kriege viele Feinde, aber zur Rache tötet er nur einen Edeln.[5]) Ebenso kann sich Ḥuṣain b. Ḍamḍam dem allgemeinen zwischen ʿAbs und Ḏubjân geschlossenen Frieden entziehen (Zuh. Muall. Einl.), um seinen Bruder zu rächen. Das wird zwar von dem national empfindenden, groſsen Zuhair im Liede getadelt,[6]) aber es war doch

1) S. S. 26 Anm. 9.

2) Ham. 301, 1 ff.: lam ara ḫailan miṯlahâ jauma adrakat banî šamagâ ḫalfa lluhaimi ʿalâ ẓahri | abarra biʾaimânin waʾagraʾa mukdaman waʾanḳaḍa minnâ lilladî kâna min witri | . . . . waʾaṣbaḥtu ḳad ḥallat jamînî waʾadrakat banû ṯuʿalin tablî warâgaʿanî šiʿrî = Noch nie sah ich Reiterei wie diese am Tage, da sie die Šamagâ hinter el Luhaim im Rücken anfiel, nie Leute, die den Schwur treuer hielten als wir und im Ansturm mutiger waren und dem feindlicher gesinnt, der der Blutrache anheimfiel . . . Nun bin ich meines Eides quitt, die Ṯuʿal haben für mich Blutrache geübt, und ich darf wieder singen.

3) Rückert, Hamasa N. 60. Ham. 119, 5: walâ jadʿunî ḳaumî lijaumi karîhatin laʾin lam uʿaggil ḍarbatan au uʿaggalu.

4) Ham. 120, 2: jaḳûlu rigâlun mâ uṣîba lahum abun walâ min aḫin aḳbil ʿalâ lmâli tuʿḳali.

5) Darüber, daſs ihm nur einer als Sühne galt, vgl. seinen Vers: ṭulla man ṭulla . . . s. S. 10 Anm. 3.

6) Zuh. Muʿall. 38: garra ʿalaihimi bimâ lâ juʾâtîhim ḥuṣainu bnu

rechtlich möglich.[1]) Denn es war eben kein öffentliches Staatsrecht entwickelt worden, das den ungestümen Forderungen des Familiengefühls und dem privaten Fehderecht hätte Einhalt gebieten können. So erklären sich auch die Kämpfe zwischen kleinen Geschlechtern kurz vor dem Islam,[2]) die alles in ein wildes Chaos aufzulösen drohten. Wie segensreich war hier doch der Islam, indem er dem zersplitterten Volke eine neue Idee gab und ein neues Rechtsprinzip.[3])

Nach aufsen hin hatte also die Blutrache als Sache der Familie sehr bedenkliche Folgen, da sie das Stammesleben verwirrte. Hat nun die Macht der Familie nicht wenigstens nach innen hin eine dauernde Frucht zu bringen vermocht, indem sie das sittliche Bewufstsein verfeinerte?

Auf der natürlichen Grundlage der Familie, der engen Blutsverwandtschaft, war eine Solidarität begründet, die der Auflösung kaum fähig war. Im Innern des raht wurde infolgedessen jedes Blutvergiefsen als Mord, als sittliche Handlung gewertet. Damit trat der Thäter in ein ganz neues Licht,

---

ḍamḍami = gefrevelt hat an ihnen (den Ḏubjân, seinem Stamm) Ḥusain b. Ḍamḍam dadurch, dafs er sich ihnen nicht fügte (indem er in den allgemeinen Friedensschlufs eingewilligt hätte).

1) Ḥusain wird nicht ausgeliefert an die Bluträcher, sondern die Fürsten von Ḏubjân zahlen für ihn das Sühngeld. Es ist von Interesse, zu sehen, wie trotz des Ausschlusses sowohl des Ḥâriṯ als des Ḥusain aus den allgemeinen Stammesangelegenheiten doch wieder die passive Solidarität mit dem Stamm zurechtbesteht. Der Unterschied liegt nur in der hochherzigen Betrachtungsweise des Ḥâriṯ auf der einen Seite und in der selbstsüchtigen des Ḥusain auf der andern. Als Ḥâriṯ hört, dafs sein Neffe erschlagen ist, fühlt er sich sofort solidarisch mit seinem Stamm, er will seinen Neffen gern als Sühne für Kulaib gelten lassen. Umgekehrt wird Ḥusain von den ʻAbs, seinen Feinden, als solidarisch mit den Ḏubjân gefafst: sie machen die Fürsten von Ḏubjân für Ḥusains That verantwortlich, und diese zahlen auch grofsmütig das Sühngeld.

2) Vgl. Rob. Smith, Kinsh. and Marr. 53: The law of bloodrevenge operated so strongly for the disintegration . . because people had begun to think of it as the affair of the immediate kindred and not of the whole kindred group.

Ham. 97, 1f.: ḳaumî humu ḳatalû umaima aḫî fa'idâ ramaitu juṣîbunî sahmî | fala'in ʻafautu la'aʻfuwan galalan fala'in saṭautu la'ûhinan ʻaẓmî = mein Stamm hat meinen Bruder Umaima getötet, und schiefse ich (den Rachepfeil auf sie), so trifft mein Pfeil mich selbst, und wenn ich verzeihe, so verzeihe ich zu viel, und wenn ich losstürme, so entnerve ich mein Gebein.

Ham. 94, 3: wanabkî ḥîna naḳtulukum wanaḳtulukum ka'annâ lâ nubâlî = wir weinen über euch, während wir euch töten, und doch töten wir euch, als kümmerte es uns nicht.

Diese Verse illustrieren zugleich den sittlichen Konflikt, der sich aus der Spannung von Familiengefühl und Stammesgefühl ergab.

3) S. Abschn. IV. Aber ganz abgesehen von seiner Stellung zur Blutrache war der Islam bedeutend durch den universalen Zweck, den er den Arabern gab.

er wurde Verbrecher und wurde persönlich verantwortlich für seine Schuld. Auch in dieser Beziehung ist der Vers der Schwester des Miḳjas (s. S. 23 Anm. 3) charakteristisch, mit dem sie ihren Abscheu vor Numaila aussprach:

Wahrhaftig, beschimpft hat Numaila seinen raht̩, und schwer geschlagen hat er die Wintergäste durch Miḳjas (Tod).

Es war also eine Schande, einen nahen Verwandten zu erschlagen,[1]) hier handelt es sich um Vettern. Der Muslim Numaila, der nach neuen Gesetzen handelte, galt der heidnisch denkenden Araberin als Verbrecher, weil er die Heiligkeit der Familie verletzte: ihr Bruder, der gegen seine Feinde, die Anhänger Mohammeds, Verrat geübt hatte, wird von ihr hoch gepriesen. Das macht den Gegensatz zwischen dem Mörder am Fremden und dem am Familiengliede deutlich. Jener wurde nicht als Frevler angesehen (S. 11), dieser wurde nach alter Sitte aus dem Familienverbande gestofsen, er wurde ein ḫalîʿ, ein loser, d. h. vogelfreier Mann.[2]) Die Familie versagte ihm ihren Schutz, und dies Urteil scheint auch für den ganzen Stammesverband entscheidend gewesen zu sein.[3]) Dadurch ward er rechtlos, „unstet und flüchtig".[4]) Es blieb ihm nichts übrig als unterzugehen oder Räuber zu werden, wenn er nicht in einem fremden Stamme als Schützling Aufnahme fand. Solch ein Mann war der in der Hamasa (S. 95) erwähnte Kattâl. Er hatte einen Vetter getötet, der ihm wegen seiner Tändeleien mit seiner Schwester nachgestellt hatte. Dann ward er flüchtig, er begab sich zu einer Base (bint ʿammin) und verbarg sich bei ihr. Es ist bedeutsam, dafs sie ihm nicht offenes Asylrecht gewähren kann, sondern ihn in Frauenkleider stecken mufs, damit ihn die verfolgenden Blut-

1) Miḳjas verdiente den Tod nach unserer Beurteilung völlig. Sein Bruder, ein Muslim, war im Musṭaliḳ-Feldzuge irrtümlich von einem andern Muslim erschlagen worden (BHiš. 725 unten). Miḳjas heuchelte nun den Islam, kam zu Mohammed und verlangte und erhielt das Sühngeld für seinen Bruder. Dann aber tötete er trotzdem den Mörder seines Bruders und kam als Abtrünniger nach Mekka zurück (BHiš. 728). Sein einziger Zweck war gewesen, den Bruder zu rächen. Mohammed setzte ihn natürlich auf die Liste der Proskribierten als abtrünnig (BHiš. 819).

2) ḫalîʿ Hud. 198 Einl., 245d. Agh. 8, 71, Z. 5 von unten. Synonym damit ist šuddâd (Plural) Agh. 8, 68, 7; farîd. Imr. 24, 4; vgl. Tar. 4, 52; Hud. 31b, 1; ṭarîd Ham. 95, Z. 3 von unten; vgl. Zuh. 3, 34.

3) Tarafa 4, 52 setzt voraus, dafs ihn die ʿašîra (Stamm) bannt: ilâ an taḥâmatnî lʿašîratu kulluhâ waʾufridtu ifrâda lbaʿîri lmuʿabbadi = bis mich der ganze Stamm meidet und ich allein umherirren mufs wie das dienstbar gemachte Reittier (das nicht mehr in Herden gehen kann). Natürlich ist an einen kleinen Stamm zu denken.

4) Hud. 245d sagen die Ḍamra, indem sie ihren Schwestersohn ausliefern: Töte ihn, wir erklären ihn für einen ḫalîʿ, bei Gott, wir werden in keiner Weise auf sein Blut Anspruch machen. Vgl. Genes. 4, 12, wo dem Brudermörder Ḳain geflucht wird: nâʿ wânâd tihjê bâʾâreṣ.

rächer nicht erkennen. Den Stammfremden hätte sie vor seiner Familie offen schützen können, den Verwandtenmörder nicht. Er preist sie für ihr Rettungswerk als „Mutter jedes Verstofsenen (ṭarîd)“[1]). Er ist eben selbst ein solcher ṭarîd. Dann führt er mit einem Panther, den er sich gezähmt hat, in der Wüste ein Räuberleben, schliefslich stiftet sein Bruder für ihn Frieden (ṣâlaḥa ʿanhu).

Diese Erzählung enthält eigentlich alles, was für die Definition des ḫalîʿ in Betracht kommt, und es braucht nur wenig hinzugefügt zu werden. Die Ausstofsung des Verwandtenmörders geschah wohl durch eine Lossageformel: „wir erklären ihn als ḫalîʿ“ (Huḏ. 245 d); „entferne Gott diesen Mann“ (Huḏ. 37 b); oder „wir sind rein von ihm“ (BH. 810, Z. 8).[2]) Von der Zeit an konnte der Gebannte getötet werden, ohne dafs sein Blut gerächt wurde.[3]) Das war wohl mit die schwerste Strafe in dem ganzen Urteil: Ungerächt zu bleiben galt als furchtbar.[4]) Der Bann folgte übrigens durchaus nicht allein auf Mord, Imrulḳais soll flüchtig geworden sein, weil er ein Dichter war,[5]) und Ṭarafa malt sich die Gründe, aus denen ihn sein Stamm verbannen könne, noch ganz anders aus.[6]) Die verschiedenen vogelfreien Leute schlossen sich wohl zu ganzen Horden unter einem Führer zusammen, so unter Imrulḳais.[7]) Oder der einzelne fand ein Obdach bei dem Fürsten eines fremden Stammes.[8])

---

1) ummu kulli ṭarîdin. Aus dem Gedichte, in dem sie so gepriesen wird, geht allerdings hervor, dafs das Ereignis aus islamischer Zeit stammt; denn es ist vom Sultan die Rede, doch sind die Züge, die wir hier anführen, nicht von islamischen Einrichtungen beeinflufst.

2) ḳad ḫalaʿnâhu; abʿada llâhu (ṣuhaiban); innâ birâʾun minkum vgl. Âgh. 8, 71, Z. 5 von unten: ḳad tabarraʾa ḳaumuhu min garâʾiribi.

3) S. S. 31 Anm. 4.

4) Des Ungerächten Grab war dunkel, erst nach genommener Rache glänzte es dem Volksglauben nach auf. Freytag, Einl. S. 191. Ham. 107, 1: lâ utraka fî baitin bisaʿdata muẓlimi = ich will nicht in einem dunkeln Hause (dem Grabe) in Saʿda gelassen werden. 5) S. 27.

6) Er denkt an Wein, Weiber und dergleichen Tar. 4, 51.

7) Agh. 8, 68, 6. Er zieht bei verschiedenen Stämmen umher, in seiner Begleitung befinden sich Horden (aḫlâṭ) von Verstofsenen aus nord- und südarabischen Stämmen. Da die šuddâd keine Stammesinteressen haben, so sind sie auch an keinerlei Rücksichten mehr gebunden und zu allerlei Zwecken zu gewinnen, für die ein Stamm nicht zu gewinnen war. Dafür wurden sie von ihrem Häuptling bezahlt, Imrulḳais schlachtet für sie seine Beute und tränkt sie mit seinem Weine. Die echten Stammesgenossen liefsen sich nicht bezahlen. Im hebräischen Altertum dang sich schon Abimelek solche lose Leute (anâšîm rêḳîm ûfôḥazîm) Judic. IX, 4; und Jefta war vor seinem Richtertum ein solcher Bandenführer (Jud. XI, 3), vgl. Wellhausens Anmerkung zu Huḏ. 198.

8) Zuhair rühmt seinen Fürsten Harim unter anderm auch als maʾwâ lmuṭarradi, als Zuflucht für den Verstofsenen (Zuh. 3, 34).

Von besonderer Wichtigkeit ist uns die individuelle Bedeutung der That des ḫalî'. Wir würden allerdings fehlgreifen, wenn wir bei dieser Erscheinung ein ausgebildetes ethisches Bewufstsein suchen wollten, das in der Form der Strafe gegen den Frevler reagiert. Er wird ja auch gar nicht getötet, sondern das Geschlecht meidet ihn nur. Gerade die Anwendung des Ausdrucks „sich für rein erklären (tabarra'a)" (sc. vom ḫalî') zeigt, dafs es der Familie mehr um sich selbst zu thun war. Sie war etwas geheiligtes, wenn man so will, eine religiöse Gemeinschaft.[1]) Im Blutsverband schlummerten religiöse Elemente. Sie waren sicherlich ein wichtiges Mittel, um die sittliche Beurteilung des Mörders einzuleiten und so eine ganz neue Entwicklung des sittlichen Lebens heraufzuführen. Aber sie konnten das nicht allein vollbringen, sondern nur im Bunde mit einer Macht, die völlig über dem einzelnen stand und ihn lediglich an seiner That mafs. Die Familie war zu eng mit ihm verbunden, sie war noch zu sehr auf ihre eigene Reinheit bedacht, ihr war mehr daran gelegen, ihn zu meiden als zu vernichten. Auch kann sich der Stamm dagegen wehren, dafs eine Familie eins ihrer Mitglieder ausstöfst. Als Gassâs (s. o. S. 11) von seinem Vater als Verbrecher ausgeliefert werden soll, was natürlich mit einer Ausstofsung gleichbedeutend war: treten die Geschlechter seines Stammes gegen dies Urteil auf, sie leisten auf das Blut eines geschlachteten Kamels den Schwur, für Gassâs kämpfen zu wollen, und dadurch wird der Vater machtlos.[2])

Im Zusammenhang mit der Familienrache ist nun noch das Verhältnis des giwâr, d. h. der Gastfreundschaft zu berücksichtigen; denn der gâr, d. h. der Fremde,[3]) hat seine nächste Beziehung an der einzelnen Familie, wenn sich auch von da aus die Schutzpflicht auf den ganzen Stamm überträgt.[4])

Ein gâr ist jeder Stammfremde, der den Schutz eines anderen Stammes geniefst. Auch der mütterliche Verwandte fällt mit unter diesen Begriff, sobald die verwandtschaftlichen Beziehungen exogamisch sind.[5]) Sind sie endogamisch, dann

1) Das zeigt vor allem der Ahnenkult. Goldziher, Muh. Stud. I. 229 ff

2) Ham. 423, Z. 10: taḥâlafû 'alâ ldami faḳâlû ruddi 'alâ gassâsin ḳaulahu.

3) Im Hebräischen heifst er gêr. Ursprünglich ist es wohl einer der umherzieht. Die Wurzel $\sqrt{gr}$ heifst im Arabischen in etwas andrer Ausbildung: ziehen, (assyrisch girru = Feldzug.)

4) Man spricht gern vom gâru lbaiti, vom gâr des Hauses (Zuh. 1, 52) ganz entsprechend wird das Haus (bait) mugâwir (den gâr beherbergend) genannt (Huḏ. 43, 2), vgl. Wundt, Ethik[2] S. 231: „Dem wandernden Fremdling gewährt das Haus ein schützendes Obdach und, solange er in ihm weilt, den nämlichen Schutz wie den eigenen Insassen."

5) Huḏ. 37 b; 245 d; 197; Ham. 211, 4. Dabei ist doch zu beachten, dafs der mütterliche Oheim im alten Arabertum noch eine grofse Rolle

gehört eben der Verwandte mütterlicher Seite nicht in die Familie der Mutter, sondern in die der männlichen Ascendenten, unterfällt also der patriarchistischen Verfassung.

Wer in einem Stamme als gâr sitzt, hat keine rechtlichen Beziehungen mehr zum Stamme, dem seine Familie angehört, sondern er ist eingegliedert in die Gemeinschaft desjenigen, der ihm durch ein Mitglied Schutzrecht gewährt.[1] Er ähnelt also durch seine Loslösung vom Vaterstamme dem halî', wie denn auch nichts im Wege steht, daſs der Vogelfreie bei einem fremden Stamme seine Zuflucht findet. So unterfällt der gâr rechtlich auch nicht mehr der Blutrache, die etwa der Stamm, der ihn schützt, an dem seiner Herkunft zu nehmen hat. Mâlik, der Bruder des Kais von 'Abs, war mit einer Frau aus Fazâra verheiratet und lebte in ihrem Stamme, aber nicht etwa als Stammangehöriger, sondern als gâr. Als nun Kais von 'Abs den Bruder des Fürsten Hudaifa von Dubjân erschlagen hatte und damit in Blutfehde mit den Dubjân lag, schickte er an seinen Bruder Mâlik und forderte ihn auf, zu seinem Stamme, den 'Abs, zurückzukehren, da er in Gefahr schwebe. Da antwortet ihm aber Mâlik, indem er ablehnt: „Meinst du, Hudaifa werde mich um eines Frevels willen ergreifen, den meine Hand nicht vollführt hat, da du doch vielmehr der Frevler bist?"[2]) Freilich übt Hudaifa schlieſslich doch Verrat und erschlägt Mâlik als einen 'Absiten. Unsicher war also die Stellung des gâr in einem solchen Falle immerhin, das lag in der Natur der Sache, aber rechtlich war sie doch unangefochten. Vorsichtiger als der sorglose Mâlik war ein gâr der Saibân, b. 'Anama von Dabba.

---

spielt und mit unter den nächsten Verwandten aufgeführt wird. Imr. 59, 21: mein hâl ist h. Kabša, dessen Wohnung du kennen gelernt hast, und Abu Jezîd samt seinem raht sind meine a'mâm, vgl. Wellhausen, Ehe 476 ff. 477: Es ist Moral und kostet Überwindung, mit dem Vaterstamm (a'mâm) zu kämpfen gegen den Mutterstamm (ahwâl).

1) Neben dem gâr stehen noch der halîf (Eidgenosse) und maulâ ljamîni (S. 25 Anm. 1) in ganz ähnlichem Verhältnis. Goldziher (Muh. St. I, 69, Anm. 3) schlieſst aus der Thatsache, daſs im Islam der hilf verpônt ist, während der giwâr zurecht besteht, daſs halîf und gâr nicht identisch sind. Welcher Unterschied zwischen beiden Begriffen gemacht werden muſs, giebt er nicht an. Auf jeden Fall werden gâr und halîf vielfach promiskue gebraucht; ich bin nicht in der Lage, eine genaue Definition des ursprünglichen Verhältnisses von halîf und gâr geben zu können. Existierte der hilf vielleicht ursprünglich nur zwischen ganzen selbständigen Stämmen? Auch maulâ deutlich von gâr zu scheiden vermag ich nicht, nämlich wo maulâ im Sinne von cliens steht (Nab. 16, 1). Der maulâ scheint noch mehr Verpflichtungen zu haben als der gâr. Jedenfalls harren die Begriffe noch der genaueren Untersuchung.

2) Die Erzählung s. Ham. 449, Z. 8 v. u. atarâ hudaifata âhidî bigarîratin lam tagnihâ kaffî wa'anta lfâtiku.

Die Ḍabba hatten den Fürsten der Šaibân erschlagen, da fürchtet b. ʿAnama, seine Schutzherren, die Saibân, könnten an ihm Blutrache für ihren getöteten Häuptling nehmen. Infolgedessen singt er ein Trauerlied zu Ehren des gefallenen Häuptlings.[1]) Dadurch identifiziert er seine Gefühle mit denen des Stammes und hofft, sich auf diese Weise sichern zu können. Eben dies zeigt seine Solidarität mit den b. Šaibân. Wenn sich jemand als gâr an einen fremden Stamm wandte, so war dieser, im Falle sich eine Fehde zwischen ihm und dem Vaterstamme des gâr entspann, natürlich nicht gezwungen, den betreffenden als gâr bei sich zu behalten. „Kehre zu deinen Leuten (d. h. deinem Vaterstamme) zurück", sagte man wohl zu einem, dem man nicht länger den giwâr gewähren wollte.[2]) Bis dahin genofs der gâr die ḫufâra, das Schutzrecht, welches er geltend machen konnte.[3]) Das Bewufstsein des Zusammenhanges zwischen dem gâr und seinem Vaterstamme wurde freilich durch das neue Verhältnis nicht vernichtet. So will z. B. Kais von ʿAbs den Tod seines Bruders Mâlik durch den verräterischen Ḥuḏaifa als Sühne dafür anerkennen, dafs er selbst den Bruder Ḥuḏaifas erschlagen hat. Ein ähnlicher Fall ereignete sich im Hawâzinkriege, den Mohammed nach der Einnahme von Mekka auszukämpfen hatte. In der Entscheidungsschlacht bei Ḥunain tötete der auf seiten Mohammeds kämpfende Sulaimit Ḍamḍam b. el Ḥârit zwei Ṯaḳifiten (Einwohner von Ṭâʾif) zur Rache für einen seiner Stammesgenossen, der bei den Ṯaḳifiten als gâr lebte, aber von diesen getötet worden war.[4]) Man sieht aus diesen Beispielen, dafs der gâr infolge seiner Doppelstellung zum Stamme seiner Schutzherren und zu seinem Vaterstamme eine ziemlich komplizierte Stellung einnahm. Rechtlich aber, mufs man sagen, war der Schutzherr der nächste Anwalt[5]) des gâr. Die enge Verbindung zwischen diesem und seinem Schutzherrn spricht wohl am klarsten und edelsten Zuhair aus, der grofse Verkünder des altarabischen sittlichen Denkens: „Und der gâr des Hauses und der Mann, der an der Spitze des Stammes

1) Ham. 457 (344).

2) Huḏ. 63: Der Huḏailit Ḥabîb von Sahm wohnte mit seinen Kamelen unter den Ḫuzâʿa. Als nun Krieg zwischen den Ḫuzâʿa und den Sahm ausbrach, sagten jene zu Ḥabîb: irgiʿ ilâ ḳaumika.

3) Imr. 27, 2, addau ilâ gârihim ḫufâratahu = sie gewährten ihrem gâr sein Schutzrecht. Der ḥalîf des ʿUtba soll ebenfalls sein Schutzrecht geltend machen, S. 38 Anm. 1.

4) B. Hiš. 866, Z. 1: abaʾtuhumâ bibni lšarîdin wagharrahu giwârukumu wakâna ghaira muḏammami = ich habe sie beide für b. Šarîd getötet, den eure (der Ṯaḳîfiten) Gastfreundschaft getäuscht hat, und doch war er ohne Tadel.

5) Vgl. walâʾu ḥilfin = Patronat der Eidgenossenschaft Huḏ. 192, 2; s. auch Huḏ. 152, 4: sein walî hatte den Krieg verschuldet.

(zum Kampfe) ruft: sie haben gleiches Recht".[1]) Der Mann an der Spitze des Stammes ist offenbar der vornehmste (siehe S. 8 Anm. 2), der gâr geniefst die gleichen Rechte im Stamme wie er, das ist die hochherzige Auffassung der Naturvölker.

Ist der gâr aus seinem Vaterstamme flüchtig geworden und ihm verfeindet, so mufs er gegen ihn von seinem Beschützer verteidigt werden.[2]) Die gröfste Schande ist es, den eigenen gâr zu ermorden.[3]) Diese Thatsachen beleuchten nur wieder das enge Verhältnis, das durch den giwâr geschaffen wurde. Der gâr wurde aber nicht zum völligen Glied des Stammes, in dem er Schutz suchte; das geht deutlich daraus hervor, dafs es als Schmach empfunden wird, wenn die Feinde eines Stammes sich an dessen gâr halten und ihn töten.[4]) Auch das arabische Ehrgefühl mag hier seine Rolle mit gespielt haben. Der gâr ist wehrlos, weil er keine Familie hat, er wird wehrhaft nur durch seinen Beschützer, und so gebietet es die Ehre, sich nur an diesen zu wenden. Damit hängt dann weiterhin zusammen, dafs der gâr nicht als Sühnopfer anerkannt wird für einen Fremden, den ein Glied des den gâr schützenden Stammes getötet hat.[5]) Vielmehr haben wir gesehen, dafs der von Ḥuḏaifa erschlagene Mâlik sowohl von seinem Mörder als von seinem Bruder als ʻAbsit angesehen

1) Zuh. 1, 53: wagâru lbaiti walragulu lmunâdî amâma lḥajji ʻaḳduhumâ sawâ'u.

2) Ham. 216, 2. 3. 5: ʻalaika bigâri lḳaumi ʻabdi bni ḥabtarin walâ taršudan illâ wagâruka râšidu | fa'in ghaḍibat fîhâ ḥabîbu bnu ḥabtarin fabuḏ bnttatan tarḍâka fîhâ l'abâʻidu | faḥârib fa'in maulâka ḥârada naṣruhu fafî lsaifi maulan naṣruhu lâ juḥâridu = du hast es mit dem gâr des Stammes, dem Sklaven der b. Ḥabtar zu halten, und darfst nicht glücklich sein, wenn nicht auch dein gâr glücklich ist, und wenn die b Ḥabtar darüber zürnen, so lafs dich in eine Affaire ein, deretwegen die ferne Wohnenden mit dir zufrieden sind, und kämpfe, und wenn dein maulâ (Verwandter oder Eidgenosse) mit seiner Hilfe ausbleibt, so thu's mit dem Schwerte, einem maulâ, dessen Hilfe nie versagt. — In diesem Falle ist der Unterschied von gâr und maulâ deutlich. Doch s. S. 34 Anm. 1.

3) Ham. 211, 4 ḳatalû bna uhtihim wagâra bujûtihim min ḥainihim wasafâhati l'albâbi = Sie haben ihren Schwestersohn und den gâr ihrer Häuser getötet (das ist eben der Schwestersohn) nach ihrem Verhängnis und dem Unverstand des Herzens.

4) Ham. 335, 4 ff. fajâ ʻiglu ʻigla lḳâtilîna bidaḥlihim gharîban ladainâ min ḳabâ'ili jaḥsibi | ganaitum wagurtum iḏ aḫadtum biḥakḳiknm gharîban zaʻamtum murmilan ghaira muḏnibi | wamâ ḳatlu gârin ghâ'ibin ʻan naṣîrihi liṭâlibi autârin bimaslaki maṭlabi = O Igl, ihr Igl, die in ihrer Rachelust einen Fremdling töten, der bei uns weilt aus den Ḳabîlen von Jaḥsib. Ihr habt Frevel nnd Unrecht verübt, als ihr euere gesetzmäfsige Blutforderung an einem Fremdling geltend machtet, den ihr als verwaist und ohne Schuld kanntet, aber der Mord eines gâr, der fern von seinem Helfer weilt, ist für einen, der Blutrache auszuüben hat, kein Ziel der Rachepflicht.

5) S. Ham. 335, 6, Anm. 83.

wird, der als Sühnopfer für einen von den 'Absiten erschlagenen Mann von Ḏubjân gelten kann. Wir sehen, dafs die Kreuzungen verschiedener ethischer Empfindungen die Stellung des gâr nicht völlig konsequent haben durchbilden lassen.

Im Innern des Stammes verpflichtet der giwâr, den ein einzelnes Familienhaupt gewährt, vielfach das Ganze. Als der öfter genannte Ḥâriṯ b. 'Ubâd im Kampfe seinen Feind fand, an dem er Rache für seinen erschlagenen Neffen Bugair suchte, ihn aber nicht erkannte, bat ihn dieser um Schonung, ohne seinen Namen zu nennen.[1]) Er versprach dafür, den Ḥâriṯ auf 'Adi zu weisen, den dieser suchte. Nun befiehlt Ḥâriṯ einem seiner Stammgenossen, Namens 'Auf, den Gegner in Schutz zu nehmen.[2]) 'Auf erkennt in diesem 'Adî selbst und weigert sich anfangs, den Schutz zu gewähren. Endlich giebt er auf das heftige Drängen des Ḥâriṯ nach. Sobald sich 'Adî gesichert weifs, nennt er dem Ḥâriṯ seinen Namen. Dieser ist unwillig, dafs ihm der Mörder seines Neffen[3]) entgangen ist, kann aber nun nichts mehr gegen ihn ausrichten, er ist durch das giwâr-Verhältnis seines Stammgenossen 'Auf zu 'Adî selbst gebunden. Wie die übrigen Stammesglieder, so ist nun auch besonders der Fürst verbunden, für den gâr eines Stammgenossen einzutreten.[4]) Wie gefährlich dieser Zusammenhang der Interessen von gâr und Schutzherrn war, ersehen wir aus einem Vorfall aus dem Anfang der Kriege Mohammeds. Im Ragab-Feldzug des Jahres 623, dem ersten, welchen Mohammed gegen die Ḳuraišiten unternahm, wurde ein Mann aus Ḥaḍramaut getötet, der auf seiten der Mekkaner stand. Sein Bruder fordert von seinem Schutzherrn[5]) 'Utba Rache für den Er-

1) Es ist interessant, dafs Ḥâriṯ den Feind gar nicht nach dem Namen fragt, sondern ihn ohne weiteres durch 'Auf in Schutz nehmen läfst. Auch hier wird erst Gastfreundschaft geübt, ehe der Gast sich zu erkennen giebt, wie bei den Hellenen.

2) Ḥâriṯ sagt zu seinem Feinde, der ihn um Schonung anfleht: weise mich auf 'Adi, so bist du sicher. Dieser aber entgegnet: Nein, es sei denn, dafs mich der Greis dort ('Auf) gegen dich in Schutz nehme (jugîrunî 'alaika). Da sagt Ḥâriṯ zu 'Auf: nimm ihn in Schutz gegen mich (agirhu 'alajja). 'Auf will an Ḥâriṯ nicht zum Verräter werden, indem er ihm durch den giwâr sein Opfer entzieht, will aber auch den ihm bekannten 'Adi nicht verraten. Schliefslich wird er von Ḥâriṯ bei der Blutsverwandtschaft (bilrahimi) beschworen, den giwâr zu gewähren. Die symbolische Handlung dafür ist, dafs sich der gâr hinter seinem Rücken und seinen Schultern aufs Pferd setzt (ḥalfa ẓahrihi wabaina katafaihi). Damit ist 'Adi gâr und sakrosankt. Ham. 254.

3) Ob 'Adi identisch mit dem Mörder Muhalhil ist oder ob der Bruder Muhalhils, ist allerdings streitig.

4) S. S. 36 Anm. 2, wo der Fürst des Stammes angeredet wird.

5) ḥalîf heifst sowohl 'Utba (B. Hiš. 442, Z. 7) als sein Schützling, der Ḥaḍramite (B. Hiš. 441, Z. 12). Der ḥalîf ist hier vom gâr nicht zu unterscheiden.

schlagenen, ʿUtba gehört zu den angesehensten Männern von Mekka. Er will den Rachezug vermeiden und dem Ḥaḍramiten das Sühngeld für seinen erschlagenen Bruder persönlich zahlen. Aber der andere geht auf diesen Vorschlag nicht ein, er will Rache; und das wird schliefslich verhängnisvoll für die ganze Macht Mekkas. ʿUtba wufste sehr wohl, weshalb er die Blutrache von sich abwälzen wollte: er sah, dafs der Rachezug einen Krieg gegen Mohammed und die Mediner bedeuten würde, und den suchte er zu vermeiden. Dagegen drängte der unbedachte Abul Ḥakam, Mohammeds Erzfeind, zum Kriege, und jetzt benutzte er die Ansprüche des Ḥaḍramiten diplomatisch. Er stachelte ihn dazu an, sein Schützlingsrecht geltend zu machen und den Tod seines Bruders.[1]) Indem nun der Ḥaḍramit den ʿUtba, der ja die Rachepflicht als Schutzherr hatte, durch lautes Wehklagen über den ungesühnten Tod des Bruders blofsstellt, zwingt er ihn, den Kampf gegen Mohammed als persönlichen Rachekampf mit aufzunehmen: ein tragisches Ereignis, dem der edle ʿUtba, aber auch Abul Ḥakam zum Opfer fällt (BHiš. 442 [329 f.]). Als des einflufsreichsten Mannes war ʿUtbas Vorgehen zur Rache für den Schützling entscheidend für den Krieg der Kuraiš gegen Mohammed.

Nicht immer freilich fühlte sich der Stamm dem gâr eines Mitgliedes verpflichtet; mit der steigenden Differenzierung von Familiengefühl und Stammesgefühl waren auch Fehden zwischen dem einzelnen Schutzherrn eines gâr und seinem eigenen Stamme möglich. Dann tritt der Schutzherr für den gâr gegen seinen Stamm zum Kampfe ein.[2]) Daran wird besonders klar, dafs das giwâr-Verhältnis im Zusammenhang mit dem Familienwesen betrachtet werden mufs. Der gâr gehört dem Hause an (bait), nicht zunächst dem ganzen Stamm. Inwieweit auch das letzte der Fall war, richtete sich ganz nach der Solidarität des einzelnen Schutzherrn mit dem Stamm; es wird also vorwiegend im Kriege wirksam gewesen sein. Trat der Stamm gegen den Schützling eines Mitgliedes auf, dann ergab sich für den Schutzherrn ein sittlicher Konflikt, der aber wohl zu Gunsten seines Schützlings entschieden wurde.

Der einzelne konnte mehrere gîrân haben, ja ganze Stämme werden als solche genannt. Im letzten Falle haben wir aber

---

1) B. Hiš. 442, Z. 7: ḳum fanšud ḫufrataka wamaḳtala aḫîka.

2) Ham. 154, 5 sa'âḫiḏu minkum âla ḥiznin bihaušabin wa'in kâna lî maulan wakuntum banî abî = ich werde von euch, Familie des Ḥizn, den Haušab fordern, und wenn er auch nur mein maulâ ist und ihr die Söhne meines Vaters. — Haušab war demnach maulâ ljamîni. Der maulâ ljamîni erlangte also das Übergewicht über den maulâ lwilâdati. — Dagegen scheint der umgekehrte Fall, dafs der Schützling seinen Herrn rächte, ungewöhnlich zu sein, s. Freytag, Einl. 191.

offenbar in den Schutzherren Fürsten zu sehen, die dann auch ihren Stamm mit in giwâr-Verhältnis zu ihren gîrân brachten. Dann bekommen wir eine Verbindung, die kaum vom ḥilf-Verhältnis zwischen Stämmen mehr zu unterscheiden ist und mehr in das Kapitel des Krieges als in das der Blutrache fällt. Das giwâr-Verhältnis wurde natürlich auch in diesem Falle als bindend erachtet. Die b. Liḥjân waren gîrân des Ma'qil von Sahm, Liḥjân und Sahm sind Hudailiten. Nun kam es zum Kriege zwischen Liḥjân und Sulaim. Die Sulaim standen durch einen Vertrag (muwâda'atun) mit den Sahm im Friedensverhältnis. Ma'qil rief aber 1000 von den Sahm für Liḥjân gegen die Sulaim zu Hilfe. Die Sulaim machen ihn auf den zwischen ihnen und den Sahm bestehenden Vertrag aufmerksam, er aber sagt: Sollen die Leute (die Sahm) ihre Vettern (die Liḥjân als Hudailiten) preisgeben, wenn ihr ihnen Abbruch thut? Wir stehen zu ihnen (die Sahm zu den Liḥjân) in dem bekannten Verhältnis (giwâr), und wenn ihr die Liḥjân bekämpft, werden wir sie nicht im Stiche lassen. Das giwâr-Verhältnis zwischen Sahm und Liḥjân war also den Sahm heiliger als der Friedensschlufs mit den Sulaim.[1])

Eine neue Verwicklung entstand, wenn sich zwei Schützlinge eines Mannes verfeindeten. Dann war der Schutzherr genötigt, den Ruhestörer zu vernichten. Dabei war es gleichgiltig, ob dieser etwa von mütterlicher Seite her mit ihm verwandt war. So wird uns von den Ḍamra erzählt, dafs sie einen Schützling hatten. Diesem trieb ein naher Verwandter der Ḍamra von weiblicher Seite her, der ebenfalls im giwâr-Verhältnis zu ihnen stand, Kamele weg. Da sagen sich die Ḍamra los von ihm, damit er getötet werden kann.[2]) Es gewinnt also auch hier die sittliche Beurteilung die Oberhand, das giwâr-Verhältnis ähnelt auch in dieser Beziehung dem Familienwesen: Die That wird individuell gewertet innerhalb dieser enggeschlossenen Kreise.

Das Ergebnis der eben geschlossenen Untersuchung über die Familie ist also von ziemlicher Wichtigkeit. Nach aufsen hin freilich hat die energische Kraft des Familiengefühls, das in der Blutrache seine Forderungen erhob, gegenüber den Stammesinteressen zu beklagenswerten Konflikten geführt.

---

1) Hud. 47 Einl. In dem Gedichte selbst beruft sich allerdings Ma'qil nicht auf den giwâr, sondern nur auf die Verwandtschaft mit den Liḥjân für seine Handlungsweise.

2) Hud. 245 d. — Ähnlich Hud. 37 b. Abu Gundab hatte einige Stämme von dem Stamme Lait zu gîrân; neben ihnen einen Schwestersohn, der offenbar mit den Lait in Blutfehde lag und seinem Oheim vorwirft, er halte ihn von den Lait ab (durch das giwâr-Verhältnis). Da verwundet ihn Abu Gundab im Zorne tödlich.

Nach innen aber kann nicht geleugnet werden, dafs die Familie den Anlafs dazu geben konnte, dafs der Mord individuell gewertet und und infolgedessen einer sittlichen Beurteilung unterfiel. Zu durchgreifender Bedeutung freilich hätten die hier vorhandenen Motive nur dann gelangen können, wenn sie von einer souverainen Gewalt aufgegriffen worden wären und so universelle Geltung erhalten hätten. Individualismus und Universalismus sind für die Ethik und also auch für den in sie hineinfallenden Begriff der Strafe korrelativ zu einander: sie vetzen einander voraus, und die wirkliche Ethik setzt sie beide doraus. Eine universale Idee brachte den Arabern aber erst ser Islam. Hat sein Begründer es vermocht, die Blutrache in Strafe umzuwandeln? Doch ehe wir diese Frage zu beantworten suchen, müssen wir noch die Mittel betrachten, die bei einer nicht sittlichen Beurteilung des Mordes angewandt wurden, um die Blutrache einzudämmen oder aufzuheben. Wir wollen sie als Hemmungs- und Ausgleichungsmittel bezeichnen.

III. Hemmungs- und Ausgleichungsmittel.

Es ist früher darauf hingewiesen worden, dafs der Krieg an dem Prinzip der Blutrache vielfach sein Mafs fand, wo er nicht zur völligen Auflösung einer der kriegführenden Parteien führte (s. S. 6). Gab es nun nicht auch weiterhin ein Mittel, der Blutrache eine Schranke zu setzen? Konnte sie nicht wenigstens zeitweilig gehindert werden, und fand sich nicht schliefslich doch ein Mittel, ihre Bedeutung aufzuheben? Diese Fragen sollen uns in diesem Abschnitt beschäftigen, und für ihre Beantwortung ist nun ein Motiv in der Blutrache von Wichtigkeit, das bisher nicht weiter für uns in Betracht kam, hier aber zur Sprache kommen mufs, das religiöse.

So wenig wir von einem höheren religiösen Leben der vorislamischen Araber hören, so mächtig lebt doch eine religiöse Kraft auch in diesem Volke, sie kommt in der Ahnenverehrung[1]) zum Ausdruck, und in engem Zusammenhange damit stehen nun auch manche Motive, die in der Blutrache enthalten sind. Mit dem Tode hörte zwar für den Araber die persönliche Existenz auf, er kennt keine Unsterblichkeit, und die Lieder sind voll von den Gedanken über die Vergänglichkeit alles Irdischen und Menschlichen.[2]) Aber damit fanden doch nicht auch die Sympathieen mit dem Toten ihr

1) Vgl. Goldziher, Le culte des ancêtres chez les Arabes (Revue de l'histoire des religions X. 333 ff) 334: on est autorisé à signaler le culte ardent du passé et de ses réprésentants comme l'un des facteurs moraux ou plutôt religieux de la vie spirituelle chez les Arabes payens et à y voir l'une des rares inspirations religieuses de quelque valeur que présente l'esprit arabe.

2) Vgl. die schönen Verse Labids bei Rückert, Hamasa N. 355 Anmerkung:

Wir altern, und nie altern, die auf und niedergehn,
Die Stern', und nach uns bleiben die Berg' und Burgen stehn.
— — — — — — — — — — — — — —
Was sind die Menschen anders? Ein Zeltplatz und ein Heer,
Und wenn das Zelt sie räumen, so bleibt die Wüste leer.
— — — — — — — — — — — — — —
Der Mensch, was ist er anders als wie ein Flämmchen blinkt,
Das, wie es sich erhoben, in Asche niedersinkt?

Ende, man fühlte sich ihm weiterhin verpflichtet, und in dieser Hinsicht kann man auch von einer Art Fortdauer nach dem Tode reden. Die Sympathieen zeigen sich nun in ganz besonderem Maſse, wenn der Abgeschiedene erschlagen war und also Blutrache vorlag. Wie Abels Blut von der Erde zu Jahve aufschrie und den Mörder verklagte[1]), so dachten sich auch die Araber den Erschlagenen um Rache rufend. In der Gestalt eines Vogels, der hâma oder ṣadâ[2]) entstieg die Seele dem Haupte des Toten und rief: Gebt mir zu trinken[3]), nämlich das Blut des Mörders. Dieser Totenvogel ist eine geläufige Vorstellung in der arabischen Poesie; der Rachegedanke verlieſs den Bluträcher nicht wieder, Imrulḳais ist sicherlich mit daran zu grunde gegangen. Wir können hier nicht anders als eine religiöse Wurzel annehmen: es ist die uralte Vorstellung von der Heiligkeit des Lebens.

So ist es denn auch leicht verständlich, daſs dieses religiöse Motiv in seiner uneingeschränkten Thatkraft gehindert wurde durch andre religiöse Einrichtungen. Von bestimmten heiligen Zeiten und Orten muſs die Blutrache fern gehalten werden. Welche waren das?

Die heiligen Zeiten[4]) waren für Krieg und Blutrache dieselben; darin zeigt sich wieder der enge Zusammenhang dieser beiden Erscheinungen des Stammeslebens. Es giebt vier heilige Monate im Islam, in denen der Kampf verboten ist, und Mohammed hat diese aus der heidnischen Zeit aufgenommen: Ragab — D̲u lKaʿda D̲u lḤigga Muḥarram. Wellhausen hat nun sehr wahrscheinlich gemacht, daſs diese vier Monate sich ursprünglich aus zweien entwickelt haben[5]), die

---

1) Gen. IV, 10: ḳôl demê âḫîkâ ṣôʿakîm êlaj min hâʾadâmâ; vgl. Ham 434, 3.

2) BHiš 530, Z. 20. Ham 453, 7 u. 8.

3) Mufadd. 24, 19: ... aḍribka ḥaiṯu taḳûlu lhâmatu skûnî: ... ich werde dich schlagen an der Stelle, wo der Totenvogel ruft: gebt mir zu trinken.

4) Für die heiligen Zeiten vgl. vor allem Wellhausen, Reste des arabischen Heidentums² S. 94—101.

5) a. a. O. S. 99 f. Der Ragab stand für sich, die andern drei hingen zusammen. Es waren die Monate, in denen sich die Stämme der Araber auf den Märkten und Messen bei Mekka zusammenfanden. „Durch die Zersplitterung des Kalenders konnte es dahin kommen, daſs der Anfang des Jahres und die Lage der Monate (also auch des ersten, ursprünglich allein heiligen Muḥarram), an verschiedenen Orten um eine oder zwei Lunationen differierten." Durch die Schaltmonate, die bei den einzelnen Stämmen verschieden eingesetzt wurden, konnte es kommen, daſs was am einen Orte noch ins alte Jahr fiel, am andern schon ins neue gehörte. Durch den Einfluſs des mekkanischen Kalenders kamen schlieſslich überall für die gleiche Zeit die gleichen Monatsnamen auf. Die Marktreisen machten aber die einzelnen Stämme nach wie vor in der Zeit, die sie früher Muḥarram genannt hatten. In Mekka

in den ältesten Zeiten im Frühling (Ragab) und Herbst (Muḥarram) lagen, also an das Naturleben anknüpften, woraus ihre religiöse Bedeutung sofort deutlich würde.[1]) Dann behütete die Heiligkeit des Naturlebens die ältere des menschlichen, das auf den natürlichen und sittlichen Grundlagen der Verwandtschaft ruhte. Durch die Schalttage, die das Mondjahr mit dem Sonnenjahr ausgleichen sollten, wurden aber die beiden heiligen Monate von ihrer ursprünglichen Stelle im Herbst und Frühling verschoben, sodaſs die Beziehung auf das Naturleben verloren ging. Denn man bemaſs die Einschaltungen am Schlusse des Jahres nicht genau nach der Differenz zwischen Sonnen- und Mondjahr, sondern schaltete am Jahresschluſs gewöhnlich zu viel Tage ein, sodaſs nun der erste Monat des neuen Jahres durch die Überzahl der Schalttage von seiner Stelle wegrückte und so fort. Von den heiligen Monaten hatte der Ragab die meiste Bedeutung. Er fiel für alle nordarabischen Stämme in dieselbe Zeit, da man den Schalttagen auf ihn keinen Einfluſs gönnte. So war er der Friedensmonat im besonderen Sinne, er wurde der taube Ragab (elragabu l'aṣammu) genannt, wohl weil er keinen Waffenlärm zu hören bekam. Mohammed brauchte eine besondere Offenbarung, um sich zu entschuldigen, daſs er einen Angriff auf die Mekkaner im Ragab gemacht hatte[2]), und die Thatsache, daſs man den Überfall von Naḫla von seiten der Muslime ebenfalls auf allerlei Weise zu beschönigen suchte[3]), zeigt deutlich, wie fatal die Situation für Mohammeds guten Ruf war. Die Mekkaner zeigten sich der alten Sitte, daſs die heiligen Monate kein Blutvergieſsen erlaubten, treuer. Als sie von den Lihjân, die ein paar Muslime gefangen genommen hatten, diese Gefangenen aufkauften, um Blutrache für einige

herrschte also während der Zeit Messe, die früher bei den einzelnen Stämmen Muḥarram war, diese konnte sich aber wegen der Differenz der Schaltmonate auf drei Monate ausdehnen, die nunmehr als heilig galten.

1) Wellh. a. a. O. S. 99. 101.

2) Sur 2, 214. Der Kampf im Ragab ist etwas Verhängnisvolles, aber Abstehen vom heiligen Kriegspfad und Götzendienst ist noch verhängnisvoller bei Gott. — Nach Vaq 36 BHiš. 425 scheint Mohammed seinen Leuten noch einen halben Vorwurf daraus gemacht zu haben, daſs sie im Ragab kämpften, „er habe nicht befohlen im Ragab zu kämpfen.“ Aber der Sachlage nach waren sie dazu gezwungen; denn hätten sie mit dem Angriff bis zum Beginne des folgenden Monats Ša'bân gewartet, so wären die Feinde auf heiligem Gebiet und also unantastbar gewesen.

3) Man sagte, der Überfall sei erst im Ša'bân geschehen (Vaq. 36). Oder man vertuschte die Entweihung durch Phrasen wie: „Mohammed bezahlte das Blutgeld für den erschlagenen Feind und hielt den Ragab nach wie vor heilig.“ Beides war falsch.

erschlagene Stammgenossen zu nehmen, vollzogen sie die Hinrichtung der Muslime nicht im heiligen Monat, sondern warteten, bis dieser vorüber war.[1]) Wie der Krieg, so war demnach auch die Blutrache in den heiligen Monaten verpönt; in den meisten Fällen ergab sich das ja von selbst, da die Blutrache gewöhnlich im Kriege genommen wurde.

Anders lagen die Dinge, wo es sich um heilige Orte handelt. Hier hatte man gegenüber der Blutrache ganz bestimmte Asyle ausgebildet, die für den Krieg nicht ohne weiteres Geltung hatten. Denn der Krieg dehnt sich immer auf ganze gröfsere Gebiete aus; heilige Gebiete, die allgemein anerkannt waren, gab es aber sehr wenige bei den Arabern, ja man darf sagen, dafs sich das überall anerkannte heilige Gebiet auf die Umgegend von Mekka beschränkte. Hier hatte der rege Handelsverkehr, der in dem heiligen „Trimester" D̲u lKa'da D̲u lḤigga Muḥarram die arabischen Stämme heranzog, schon vor dem Islam ein unverletzbares Gebiet des Friedens geschaffen, den ḥarâm[2]). Im ḥarâm von Mekka waren Krieg und Blutrache gleichermafsen verboten. Wir müssen uns das heilige Gebiet ziemlich grofs vorstellen, denn es gab verschiedene Vâdîs, Bachthäler darin (Vaq. 341), und in seinen Grenzen wohnten verschiedene Stämme, vor allem die Ḳuraiš selbst, die Bewohner der Stadt Mekka, dann die Kinâna, H̲uzâ'a, Lait̲ b. Bakr. An und für sich waren diese nicht an jedem Kampfe gehindert, nur mufste sich dieser aufserhalb des heiligen Gebietes abspielen. Das scheint auch im allgemeinen geschehen zu sein: wer sich in das heilige Gebiet begab, war vor dem Feinde sicher, so die Ḳuraiš im Kriege der Ruchlosen vor den Hawâzin (BHiš 118). Als ganz besonders schwere That wird das Vorgehen Naufals gebrandmarkt. Als der Krieg der H̲uzâ'a mit den Bakr nach dem Frieden von Ḥudaibija von neuem ausbrach, der schliefslich die Katastrophe im Kampfe Mohammeds gegen die Ḳuraiš herbeiführte (s. Abschn. IV.), wurden die H̲uzâ'a von den Duil b. Bakr unter der Führung Naufals in den ḥarâm gedrängt, befanden sich also im Schutze des Heiligtums. Aber Naufal drängte weiter. „Der Gott, der Gott", riefen ihm die Bakr warnend zu, er aber antwortete ein schweres Wort: „Heute hat Gott nichts zu suchen, ihr Bakr; geht nur eurer Rache

1) Vaq. 158.

2) ḥaram wird sowohl von den heiligen Zeiten wie den heiligen Orten gebraucht wie endlich von verbotenen Genüssen. Lab. Muall. 3. Nab. 28, 3. Huḏ. 129, 3. — Tar. 14, 8. — Agh. 8, 68, Z. 2. (Weiber und Wein). Der Gegensatz von ḥarâm, resp. von dem entsprechenden Verbum, ist überall ḥalâl (ḥill) (resp. das Verbum ḥalla): Lab. Muall. 3 Zuh 2, 2. — Bukh. III, 62, Z. 5. — Ham. 301, 4.

nach; wahrhaftig, ihr stehlt ja innerhalb des harâm, solltet ihr da nicht Blutrache darin nehmen dürfen?"[1]) Aber thatsächlich durfte man das eben nicht, und dies Bewufstsein mufs herrschend gewesen sein sowohl bei den „Amphiktyonen" des harâm, d. h. bei den dort wohnenden Beduinenstämmen Bakr, Huzâ'a etc., als bei den Kuraiš selbst. Die Bakr hatten einen Schützling, Gunaidib, der zu den Lihjân gehörte.[2]) Als nun, jedenfalls infolge von Reibereien zwischen Bakr und Lihjân, dies Verhältnis unsicher wurde, bekam Gunaidib, der mit den Bakr im harâm wohnte, den Rat, sich nicht auf seine Beschützer zu verlassen, sondern sich aus dem Staube zu machen. Er vertraute aber auf die Sicherheit, die ihm der harâm gewährte, und blieb. Eines Tages zogen nun die Bakr aufserhalb des harâm nach einer Gegend, wo Regen gefallen war, und nötigten Gunaidib, sie zu begleiten, indem sie ihm Schutz versprachen. Er liefs sich schliefslich bereden, als sie aber aufserhalb des heiligen Gebiets waren, wurde er niedergemacht. Der harâm allein hatte ihn beschützt. Ebenso vollzogen die Mekkaner die Hinrichtungen aufserhalb des harâm, mindestens geschah das in dem oben erwähnten (Seite 44) Falle, als Hubaib hingerichtet wurde, den man der Blutrache wegen von den Lihjân gekauft hatte: er wurde nicht in Mekka selbst, sondern in Tan'îm getötet (BHiš. 641, Vaq. 158)[3]). Ob freilich von den Mekkanern bei inneren Stammesfehden an die Heiligkeit des Gebietes immer gedacht wurde, ist eine andre Frage. Als die Kuraiš den Plan fafsten, Mohammed zu ermorden, finden wir keine Erinnerung an das heilige Gebiet (BHiš. 325); es ist wohl möglich, dafs es die schlauen Kaufleute von Mekka in solchen Fällen mit den religiösen Rücksichten nicht zu genau nahmen.

Abgesehen vom harâm von Mekka kann man kaum von allgemein anerkannten heiligen Gebieten reden. Wir finden wohl auch sonst abgegrenzte Landstrecken, so den himâ, d. h. das geweihte Gebiet von Tâ'if[4]), aber diese hatten nur lokale Bedeutung. Auch einzelne mächtige Personen konnten wohl eine in ihren Machtumfang fallende Landstrecke zum himâ erklären. Am bekanntesten ist hier das Verfahren des Kulaib-Wâ'il, der selbst die Vogelnester auf seinem himâ in Schutz nahm.[5]) Alles das aber war ohne entscheidende Bedeutung, weil es lokal beschränkt war.

---

1) BHiš. 803. Naufals Rede wird ausdrücklich als eine kalimatun 'azîmatun bezeichnet.
2) Hud. 178 Einl.
3) Vgl. Wellh. Reste [2], S. 107.
4) Vaq. 385. Mohammed sanktionierte es.
5) S. Müller, Geschichte des Islams I, 3. Ham. 421. Über den

Aber für die Blutrache waren nun andre geweihte Stätten als Asyle von hohem Werte, die mit dem Familienleben eng zusammenhingen: das Grab der Ahnen und das Haus.

Über das Ahnengrab als Asyl und seine religiöse Bedeutung ist schon überzeugend gehandelt worden[1]), es kommt hier also nicht darauf an zu beweisen, sondern nur Beispiele zu erwähnen, die bereits erwähnt sind. Der Dichter Ḥammâd suchte Schutz am Grabe des Vaters seines Feindes[2]), und seine Erwartungen wurden nicht getäuscht. Ebenso floh der Dichter Kumait vor dem herrschenden Khalifen zum Grabe eines verstorbenen Gliedes der Dynastie, und auch ihm sagte der Khalif schliefslich dauernde Sicherheit zu, obwohl er sein Todfeind war.[3]) Wer an einem Ahnengrabe Schutz suchte, der schlug wohl ein Zelt darüber als Symbol auf, dafs er als gâr (Schützling) zu diesem Grabe komme, er hiefs darum gâr oder mustagîr (Schutzflehender) des Grabes.[4]) Sobald man aber auch beim Ahnengrabe vom giwâr (Schutzverhältnis) reden konnte, galten dieselben Bedingungen und Rechte, die dem gâr sonst zukamen (s. o. II). Es ist nun schon gelegentlich erwähnt, dafs der gâr seinen nächsten Schutz am Hause fand; und wie Haus und Grab für den gâr eine gleiche Bedeutung hatte, so stehen beide auch sonst in ihrer religiösen Geltung nebeneinander, wo es sich um Sicherheit vor Blutrache handelt.

Denn auch das Haus ist etwas Heiliges wie das Grab, das hängt mit dem religiösen Charakter der altarabischen Familie zusammen. Wir können diese Verbindung deutlich aus einem Verse Abu Gundabs in den Hudailitenliedern sehen:[5])

Ich sah, wie die beiden (sc. denen er Vorwürfe macht), als sie hungrig waren, auf das gastliche Haus und den heiligen Ort (ḥarâm) losgingen (sc. um sich da durch Raub zu sättigen).

Wir werden uns hier unter dem ḥarâm kaum etwas

Zusammenhang von dem heiligen Gebiete eines Gottes mit dem eines Fürsten vgl. Wellh. Reste 107: „Schon in früher Zeit wurde das ḥimâ der Gottheit das Vorbild für den König oder den Fürsten, um sich gleicherweise ein begrenztes Stück Weide zu seinem ausschliefslichen Gebrauch zu reservieren.“

1) Quatremère, Les asyles chez les Arabes (Mémoires de l'académie des Inscriptions et de belles Lettres XV, 1845). — Goldziher, Le culte des ancêtres chez les Arabes (s. S. 41, A. 1).

2) Quatremère a. a. O. 310. Goldziher a. a. O. 340.

3) Quatremère a. a. O. 310. Goldziher a. a. O. 340.

4) Quatremère a. a. O. 312.

5) Hud. 43, 2. ra'aituhumâ idâ ḫamuṣâ akabbâ 'alâ lbaiti lmugâwiri walḥarâm.

andres zu denken haben als das gastliche Haus selbst, das war eben ein geweihter, verbotener Bezirk. „Das Versammlungshaus in unsrer Mitte", rühmt Ṭarafa von seinem Stamme, „ist gleichbedeutend mit dem ḥarâm."[1]) Ein andrer Ausdruck, der die Heiligkeit eines Ortes bezeichnet, ist ḥimâ; auch er wurde offenbar auf das Haus angewendet, wie aus einer Kombination zweier Verse bei Imrulḳais hervorgeht. In dem einen der gewaltigen Klagelieder auf den Tod seines Vaters spricht er vom Thor (des Hauses), das die Trabanten vor dem Eindringen der Mörder hätten schützen sollen[2]), in dem andern vom ḥimâ, den die Mörder entweiht haben:[3]) König Ḥugr wurde offenbar in seinem Zelte ermordet. Es war aber eine Entweihung des Heiligen, jemanden in seiner Wohnung zu erschlagen (ibâḥa), bis hierhin hatte die Rache nicht vorzudringen. Dieselbe Sicherheit wie dem Eigentümer gewährte nun das Haus dem gâr, wir finden wiederholt die Bluträcher vor der Thür eines Hauses, in das sich das Opfer geflüchtet hat; sie fordern die Auslieferung des Feindes, betreten aber nicht die Schwelle, um auf eigne Faust zu ihrem Ziele zu gelangen. Ein sehr anschauliches Bild solch einer Sachlage liefert uns die Hamasa:[4]) Als eine Blutfehde zwischen den Stämmen ʿUḳail und Ḥâriṯ ausgebrochen war, flohen zwei Ḥâriṯiten aus Furcht vor der Blutrache in das Haus des Moḥammed b. Hišâm nach Mekka. Die Bluträcher kamen dorthin und verlangten von Moḥammed die Auslieferung. Trotzdem sie mit einem Schreiben des Emirs versehen waren — die Geschichte spielt bereits im Islam — war alles vergeblich, sie mufsten wiederholt unverrichteter Sache umkehren. Schliefslich verpflichten sie sich, Sühngeld anzunehmen, wenn ihnen der Schützling zum Zeichen ihres Rechts ausgeliefert wird (es ist plötzlich nur noch von einem Schützling Moḥammeds die Rede). Unter dieser Garantie giebt ihn Moḥammed heraus. Jene töten ihn freilich doch auf listige Weise: solange er aber im Hause war, konnten sie ihm nichts

1) Tar 14, 8 wanarâ lmaglisa fînâ kalḥaram. Der maglis ist nach Nallino S. 618 das Rathaus.

2) Imrulḳ 43, 4 f. fa'aina rabîʿatu ʿan rabbihim wa'aina tamîmun wa'aina lḥawal alâ jaḥḍurûna ʿalâ bâbihi kamâ jaḥḍurûna idâmâ stahall: Wo sind die Rebîʿa und Tamîm und die Diener fern von ihrem Herrn: stehen sie nicht mehr (schützend) an seinem Thor, wie sie (empfangend) zu stehen pflegten, wenn er freundlich blickte (und Gaben verteilte)?

3) Imrulḳ 56, 3 faḳâla abaita llaʿna ʿamrun wakâhilun abâḥâ ḥimâ ḥugrin fa'aṣbaḥa muslamâ: er sprach (der Bote): Nichts für ungut, Kâhil und ʿAmr haben das ḥimâ des Hugr entweiht, und er ist verraten worden. Goldziher, Muh. Stud. I, 236 Anm. 5 fafst den Ausdruck bildlich.

4) Ham. 25.

anhaben. Den gâr des Hauses so zu schützen, dazu gehörte freilich Macht und Mut, es galt aber als selbstverständlich für den Ehrenmann, die Auslieferung zu verweigern; wenn man einen Gegner schmähen wollte, so sagte man wohl:

Dein gâr ist in Deinem Hause gleich einem Stück Gazellenfleisch (so wertlos preisgegeben), aber mein gâr in meinem Hause wird nicht verraten.[1])

Eben weil das Haus recht eigentlich den Schutz vor Blutrache gewährte, spielte hier auch die Frau eine besondere Rolle. Die Frau war ja an und für sich in Blutfehde sakrosankt[2]), als der Herrin des Hauses nahte ihr der Schutzflehende darum besonders gern. Der oben erwähnte Kattâl (II, S. 31) begab sich auf seiner Flucht in das Zelt einer Base, er fühlte sich hier am sichersten. Bei der Eroberung von Mekka flohen zwei heidnische Männer vor den Muslimen zur Schwester ʿAlis, die ihnen verschwägert war, und wurden von ihr als Schützlinge aufgenommen. Als ihr Bruder ʿAli in ihr Haus trat und die Männer sah, wollte er sie töten, sie aber schloſs die Thür zu, und ʿAli muſste weggehen. Sie erreichte denn auch nachträglich das Sicherheitsversprechen für ihre Verwandten von Mohammed[3]); dieser erkannte übrigens die Heiligkeit des Hauses auch sonst an.[4]) Als Symbol des Schutzes breitete wohl die Frau ihren Mantel über den Schützling aus.[5])

Neben den heiligen Zeiten und Orten stehen als religiöse Mittel, um die Blutrache einzuschränken, noch heilige Gebräuche, so der Eid und der Orakelspruch. Von den verschiedenen Formen des Eides[6]) kommt hier nur der Anklage-

1) Ham. 288, 3 fagâruka ʿinda baitika laḥmu ẓibjin wagârî ʿinda baitî lâ jurâmu.

2) Es ist mir wenigstens kein Fall bekannt, wo eine Frau als Sühne für einen Erschlagenen getötet wird, wenn einmal eine alte Frau als Sühnopfer fällt (Sprenger, Leb. u. Lehre Ms. III, 235), so liegt darin offenbarer Spott. Daſs man Frauen sonst tötete, kam vor, ist aber seltene Ausnahme. Ebenso haben wir es als Ausnahme anzusehen, wenn ein Weib, wie Hind bʿUtba (Vaq. 75), die Blutrache übernimmt (natürlich mit Hilfe eines Mannes). Hind hatte den Vater, den Bruder und den Sohn bei Badr verloren, daher ihre furchtbare Rachelust: sie will aus dem Schädel des Feindes den ersten Wein wieder trinken.

3) Vaq. 336, BHiš. 820. Die beiden gehörten zur Familie der Maḫzûm, also zu den heftigsten Gegnern Mohammeds. Mohammed sagte zu Umm Hâni: Kad agarnâ man agarti wa'âmannâ man âmanti: Dein gâr ist unser gâr, Dein Schützling (âmin) der unsre. Vgl. auch Quatremère a. a. O. S. 321.

4) Vaq. 346: Der proskribierte Huwairiṯ wird nicht in seinem Hause getötet, sondern auf dem Wege von da in ein andres. Siehe auch BHiš. 814. Wer ins Haus des Abu Sufjân geht, der ist âmin.

5) So that Umm Hâni. Wellhausen vergleicht Ham. 366, 3: alḳâ ʿalaihi ridâʾahu: er warf schützend seinen Mantel über ihn.

6) Vgl. Wellhausen, Reste S. 186 ff.

und Reinigungseid, die ḳasâma, in Betracht. Während der jamîn ein Gelübde enthält oder enthalten kann, dafs man Rache nehmen und bis dahin auf manche Annehmlichkeiten des Lebens verzichten will[1]), „ersetzt die ḳasâma den Beweis und wird angewandt, wenn dieser nicht erbracht werden kann.“ Sie war also ein primitiv rechtlicher Akt, der den Parteien vom Richter auferlegt wurde, der jamîn dagegen hatte den Charakter eines rein persönlichen Schwures. Am klarsten wird der öffentliche Charakter der ḳasâma aus der Eideshilfe, die hier aus den ältesten Zeiten noch in den Islam hineinreichte. Die gewöhnliche Zahl der Eideshelfer waren 50[2]), die sowohl dem Kläger wie dem Angeklagten zur Hand gehen konnten. Im ersten Falle beschworen sie die Schuld des Angeklagten, im zweiten die Unschuld. Mohammed nahm die ḳasâma in den Islam auf. Der berühmte erste Fall, wo er sie auferlegte, mag auch hier erwähnt werden.[3]) Im Gebiete der Juden von Ḫaibar wurde ein Muslim erschlagen aufgefunden, seine Verwandten beschuldigten vor Mohammed die Juden des Mordes, es lagen aber keine Beweise vor. Da entschied der Prophet: „Es sollen euch fünfzig Juden fünfzig Eide schwören, dafs sie ihn nicht getötet haben, oder ihr müfst, euer fünfzig, fünfzig Eide schwören, dafs sie ihn getötet haben.“ In dem betreffenden Falle kam die Sache nicht zur Ausführung, aber der Präcedenzfall war geschaffen. Die Eideshelfer brauchten übrigens gar nicht Augenzeugen der That zu sein. Wie man mit der ḳasâma umzugehen geneigt war, zeigt eine interessante Erzählung aus einem Feldzug, der vor der Eroberung von Mekka stattfand.[4]) Ein Ašga'it, der sich durch seinen Grufs als Muslim bekannt hatte, wurde von einem andern Muslim aus Blutrache erschlagen. Der Fürst der Ghaṭafân, 'Ujaina, forderte Rache bei Mohammed für den Erschlagenen und wollte sich mit dem Sühngeld, das ihm Mohammed anbot, durchaus nicht zufrieden geben. Da drohte schliefslich ein Muslim, namens Aḳra' b. Ḥâbis von den Temîm (BHiš. 933): Entweder gebt ihr euch mit Mohammeds Entscheidung zufrieden, oder ich bringe 50 Mann von den Temîm, die schwören sollen, dafs der Tote als Ungläubiger erschlagen ist, d. h. den Grufs des Islams nicht gesprochen hat. Für

1) Ham. 301, 4 ḥallat jamînî . . . warâga'anî ši'rî: (Die Ṯu'al) haben mein Gelübde eingelöst, . . . und ich darf wieder singen.

2) BHiš. 778. Z. 6. Die Zahl repräsentierte wohl ursprünglich die blutsverwandte Familie im weitesten Sinn nach den männlichen Gliedern. Vgl. Ham. 442, 4.

3) BHiš. 778. Vaq. 294. S. Wellh. Reste 188 f.

4) BHiš. 989. Die Ghaṭafân und Tamîm standen in enger Verbindung mit einander (BHiš. 934).

einen Ungläubigen lag kein Recht auf Sühne vor. Die 50 Mann sollten hier also eine Unwahrheit beschwören, von der sie selbst freilich überhaupt nichts wufsten. Wellhausen spricht gelegentlich von einem „Wettfluchen" bei den Arabern — so scheint sich auch die ḳasâma zu einer Art Wettschwören ausgewachsen zu haben; der ursprüngliche Sinn, der wieder auf die Geschlechtsverwandtschaft zurückging, mufs allmählich sehr verflacht worden sein.

Nicht viel anders stand es um die Wende des 6. christlichen Jahrhunderts mit einem andern sakralen Mittel, dem Orakel. Das Orakel wurde durch das Los gegeben. Die heilige Person dabei war der Seher oder Priester.[1] Am ausgebildetsten scheint das Orakelwesen in Mekka gewesen zu sein, wo es mit dem Stadtgotte Hubal verbunden war.[2] „Hubal hatte sieben Lospfeile, auf jedem davon stand etwas geschrieben (kitâbun); auf dem einen stand „Sühngeld" (ʿaḳl). Wenn man sich darüber uneinig war, wer das Sühngeld aufzubringen hatte, so loste man mit den sieben Pfeilen, und auf wen der „Sühngeld"-Pfeil fiel, der hatte das Sühngeld zu besorgen." Auf einem andern Pfeil stand „Ja" (naʿam), auf einem dritten „Nein" (lâ), die wandte man an, wenn man nicht wufste, ob man ein Unternehmen ausführen sollte. Auch die übrigen Lospfeile bezogen sich auf Angelegenheiten des bürgerlichen Lebens. Mit diesen Pfeilen loste man auch vor dem Auszug in den Krieg, so thaten Umajja b. Ḫalaf, ʿUtba und Šaiba vor der Schlacht von Badr (Vaq. 42). Und so wird man sie auch in Angelegenheiten der Blutrache um ihr Ja oder Nein befragt haben. Von dem Orakel des Ḏû lḪalaṣa wissen wir das ganz bestimmt. Hierhin wandte sich Imrulḳais (oder nach BHiš. 56 ein andrer Dichter), um Zustimmung für seinen Racheplan zu erhalten.[3] Wieviel ihm freilich die verbietende Antwort des Gottes wert war, sehen wir daraus, dafs er voll Zorn darüber, dafs sein Wille nicht in Erfüllung gehen sollte, die Pfeile dem Götzen um den Kopf schlug und seiner Rache nachging. Und viel anders machte es Abu lḤakam mit dem Hubal vor der Schlacht von Bakr auch nicht; er kümmerte sich nicht um seine Entscheidung, sondern nötigte zum Kampf, der freilich unglücklich

1) Wellh. a. a. O. 134: „Der arabische Priester war ganz wesentlich Wahrsager." Das arabische Wort für Wahrsager ist Kâhin, im Hebräischen bedeutet dasselbe (kôhên) Priester.

2) BHiš. 97.

3) Agh. 8, 70, 23 ff. „Es gab hier 3 Lospfeile: Der gebietende, (âmir), der verbietende (nâhî) und der aufschiebende (mutarabbis)." „Bei dem Ḏu lḪalaṣa suchte man auch später (als Imrulḳais) noch Orakel bis der Islam kam."

genug ausfiel. Diese Beispiele zeigen, wie sehr die Autorität des Orakels in der Zeit kurz vor dem Islam gelitten hatte; ursprünglich mag der Orakelspruch unbedingte Hemmung des Laufs der Blutrache bewirkt haben, diese Zeiten waren aber, wie es scheint, vorbei. In Mekka war der Wahrsager nur noch ein bezahlter „Orakelmann" (ṣâḥibu lḳidâḥi), nicht mehr die höchste moralische Autorität eines Weisen (ḥakam), der die, welche sich an ihn wandten, „meine Sklaven" anredete.[1])

Da die religiösen Hemmungsmittel nicht mehr recht verfingen, soweit sie sich nicht auf heilige Zeiten und Orte bezogen, so mufste man sich nach andern Hilfsmitteln umsehen, die eine Blutfehde aufheben oder doch einschränken konnten. Hier fehlte nun aber jede staatliche Autorität, die irgend ein Friedensverhältnis garantieren konnte. Die einzelnen Stämme waren also auf freie Übereinkunft angewiesen. Das Bedürfnis dazu wurde vor allem da lebhaft empfunden, wo die Stämme, die sich befehdeten, enge bei einander wohnten, also in den Städten. Eine der unglücklichsten Städte vor dem Islam war Medina. Hier lagen die beiden Hauptstämme, die Ḫazrag und Aus, in ewigem Kampf mit einander. Um das Blutvergiefsen nur einigermafsen einzudämmen, suchte man hier verschiedene Ausgleichsmittel. Das einfachste wäre gewesen, bei einer vorliegenden Blutfehde den Mörder an den andern Stamm auszuliefern, der die Pflicht der Blutrache hatte. Den Versuch dazu machte man auch wohl. Einst war nun wieder einmal eifersüchtiger Streit zwischen den Ḫazrag und Aus ausgebrochen und dabei ein Schutzgenosse der Ḫazrag erschlagen worden.[2]) Diese verlangten infolge dessen die Auslieferung des Mörders, der Sumair hiefs. Die Aus aber erklärten nicht zu wissen, wer der Mörder sei, sie verlangten mindestens den Beweis für die Schuld Sumairs. So geht die Sache hin und her, schliefslich kommt es zum Kampfe, und ausnahmsweise siegen die Aus einmal. Der ganze Vorgang zeigt die ungeheure Schwierigkeit, die bei der Auslieferung des Mörders entstand. Der Stamm fühlte sich eben solidarisch und sah ein Glied, das einen Stammfremden erschlug, nicht als Verbrecher an. Die Ehre forderte den Schutz des Stammgenossen, und man ertrug lieber den Krieg, als dafs man sich zu dem praktischeren Mittel der Auslieferung verstand. Die Angelegenheit des Gassâs (s. o. I, S. 11) liefert ja ein ganz analoges Beispiel. Da der sittliche Mafsstab bei der Beurteilung des Mordes nicht angewandt wurde, so fehlte das entscheidende Motiv, den Mörder auszuliefern.

1) Nallino S. 621 erwähnt diese stolze Anrede von einem Kâhin.
2) Wellhausen, Skizzen u Vorarbeiten IV. S. 36 ff.

Aber ein praktisches Mittel gab es nun doch, um die Blutrache aufzuheben, das allerdings sehr materiellen Charakter trug: das Sühngeld.[1]) Rechtlich gezwungen werden konnte freilich niemand zur Annahme des Sühngelds, man war auch hier auf die Übereinkunft der Parteien angewiesen, aber der Brauch hatte doch Wurzel geschlagen und eine grofse Bedeutung bei den Arabern erlangt. Nur würde die Vorstellung ganz falsch sein, dafs die Einrichtung des Sühngelds Aussicht gehabt hätte, die Blutrache völlig zu vernichten. Es standen sich zwei ganz disparate Anschauungen fortwährend gegenüber, und man kann nicht sagen, dafs die eine davon fähig gewesen wäre, in die andre sich aufzulösen. Die eine war die utilitaristische, die sich zur Annahme von Sühngeld bequemte, die andre die der arabischen Familienehre, die jede solche Annahme für Schande hielt. In ihr waren offenbar religiöse Motive enthalten. Namentlich in den altarabischen Liedern bricht sie immer wieder hervor:[2])

„Und wenn sie (die Stammesgenossen) getötet werden, so wird ihr Blut gerächt, und aus ihrem Todeslose entspringt neuer Tod.“[3])

So lautete der Grundsatz des echten edlen Beduinen. Der Totenvogel rief so lange, bis er zu trinken bekommen hatte. Diese Anschauung ist niemals überwunden worden, auch heute noch lebt sie fort trotz des Islams. Es wird uns ein Sprichwort von einem Beduinenstamme des 19. Jahrhunderts berichtet, das heifst: Und gält's das Höllenfeuer zu leiden: von der Blutrache lassen wir nicht.[4]) Also nicht zu überwinden war das Prinzip durch die Einrichtung des Sühngelds, wohl aber zu durchkreuzen; die praktischen Vorteile, die sich hier darboten, waren zu grofs, um keinen Spielraum zu gewinnen. Wer Sühngeld annahm, der hatte allerdings immer für seine Ehre zu fürchten. Man wachte ängstlich darüber, dafs die Annahme des 'aḳl, der Sühne, nicht etwa als ein Zeichen der Furcht oder Machtlosigkeit ausgelegt wurde. Man wünschte, zuvor die Macht zur Aus-

---

1) Es giebt zwei Hauptbegriffe für das Sühngeld, 'aḳl und dija. Das erste Wort bezeichnet mehr die Sache selbst, das zweite mehr die Summe.

2) Ham. 105, 2. 106, 3. 107, 3. 119, 3. 120, 2. 389, 3. — 434, 1: labi'sa naṣîbu lḳaumi min aḫawaihimi ṭirâdu lḥawâšî wastirâḳu lnawâḍiḥi: o Schande über den Entgelt, mit dem sich die Leute für den Tod ihrer Brüder begnügen: Heimtreiben von Kamelchen und Entwenden von wassertragenden Kamelen.

3) Zuh 14, 14: wa'in juḳtalû fajuštafâ bidimâ'ihim wakânû ḳadîman min manâjâhumu lḳatlu.

4) Burckhardt, Beduinen und Wehabiten 253: alnâru walâ natruku lṯa'ra.

übung der Blutrache anerkannt zu sehen, ehe man sich auf den friedlichen Ausgleich des 'akl einliefs.[1])

Als Höhe des Sühngelds hatte sich bei den Beduinen im allgemeinen ein Normalsatz entwickelt: es waren hundert Kamele.[2]) Dieselbe Summe findet sich bei der Einlösung von Gefangenen und als Brautgeld.[3]) Doch ausschliefslich war diese Art des 'akl nicht in Gebrauch, wir finden auch Schafe[4]) und Gewänder[5]) als Sühngeld, und auch in dieser Gestalt hat es Mohammed anerkannt, der die 100 Kamele zur Norm im Islam machte. Die Huzâ'a pflegten z. B. in alter Zeit das Wergeld mit (rötlichen) Schafen zu bezahlen.[6]) Man wird sich nach dem jeweiligen Besitztum gerichtet haben, in Nordarabien waren die Kamele der Besitz im hervorragenden Sinne, in Südarabien herrschte eine gröfsere Mannigfaltigkeit, hier verwandte man infolgedessen auch Gewänder als Tausch- und Wertobjekte. In Medina scheint man wegen der reichen Dattelpflanzungen auch Datteln als Wergeld verwandt zu haben.[7]) Hier kamen auch Landabtretungen zur Beilegung von Blutfehden vor.[8]) Einmal findet sich auch ein idealer Wert, die Aufgabe eines Bündnisses, das vor der Blutfehde zwischen den Stämmen bestand.[9]) Diese verschiedenen Sühnarten fallen wohl nicht zufällig auf die Landstadt Medina. Eigentümlicherweise wird von Mekka und Medina gelegentlich

---

1) Ham. 25, Z. 26: Die Leute sollen sehen, dafs wir unserem Recht Geltung verschafft haben (kadarnâ 'alâ hakkinâ) und darauf mit Anerkennung der Macht es auszuüben verzichten (fanatruka 'an kudratin). Der hakk ist die Blutrache; der Mörder sollte den Blut-rächern zum Zeichen ihrer Macht ausgeliefert werden, dann wollten sie Sühngeld nehmen (na'huda minhu l'akla).

2) Zuh 16, 23. tu'affâ lkulûmu bilmi'ina: die Wunden sind durch die Zahlung der 100 Kamele getilgt.

3) Jakob, Altarabisches Beduinenleben, S. 137 u. 57.

4) Vaq. 342. 420.

5) Vaq. 420.

6) Vaq. 342: „Ich sehe die Mudlig (von Huzâ'a) noch mit den rötlichen Schafen ankommen, mit der sie in alter Zeit das Wergeld zu bezahlen pflegten.“

7) Vgl. Sprenger, Leb. und Lehre d. Moh. III, 6 f.

8) Wellhausen, Skizzen u. Vor. IV, 22. 25.

9) ibid. 23. Als die Habib eine Blutschuld gegenüber den Zuraiq auf sich geladen hatten, mufsten sie ihre Bundesgenossenschaft mit den Bajâda aufgeben (diese waren den Zuraiq feindlich gesinnt) und sich dafür mit den Zuraiq wieder verbünden, mit denen sie schon früher zusammengehangen hatten. Alle 3 Stämme gehörten zu den 'Abdhârita. — Ebenso wird Vaq. 322 als Friedensbedingung Zahlung des Wergeldes oder Aufgabe der Eidgenossenschaft mit den schuldigen Nufâta von den Mekkanern verlangt. (Auf die Stelle hat mich besonders Herr Prof. Buhl aufmerksam gemacht.)

erwähnt, dafs nur zehn Kamele den 'aḳl ausmachten.[1]) War in den Städten der Wert der Kamele gröfser?

Wie bei der Ausübung der Blutrache selbst, so wurden wohl auch bei der Zahlung des Sühngelds Leute von verschiedenem Range verschieden gewertet. Die Söhne des Duiliten Aswad aus dem Stamme Bakr wurden von den Ḫuzâ'a in einer der vielen Fehden zwischen beiden Stämmen erschlagen, die Ḫuzâ'a mufsten wegen des hohen Adels der Erschlagenen doppeltes Sühngeld entrichten.[2]) In Medina führte die Verschiedenheit der Macht der Naḍîr und Ḳuraiẓa, zweier jüdischer Stämme, einen grofsen Unterschied des Blutgelds mit sich, die mächtigen Naḍîr bekamen das ganze Sühngeld von den Ḳuraiẓa bei Blutfehden, zahlten ihnen aber nur die Hälfte, wenn sie schuldig waren.[3]) Macht war hier Recht. In Medina wurde auch der Schutzgenosse bisweilen nur mit dem halben Preise gesühnt. Allerdings gab es da vorher immer Kämpfe zwischen den betreffenden Parteien, da keine Gesetze vorhanden waren. Die beleidigte Partei wollte ein möglichst grofses Sühngeld, die andre wollte möglichst wenig zahlen.[4])

Es ist schon gesagt (S. 52), dafs niemand zur Annahme des 'aḳl gezwungen werden konnte. Ob Blut oder Sühngeld, mufste immer von Fall zu Fall entschieden werden. Da aber eine völlige Einigung der streitenden Parteien ohne Mittelspersonen kaum zu erreichen war — gewöhnlich war die schuldige Partei zur Zahlung von Wergeld geneigt, die beleidigte forderte Blut — so setzte man in brennenden Fällen Schiedsrichter ein. Man nahm dazu hochangesehene Personen: die Bakr und Taghlib wählten den König 'Amr von Hira.[5]) Religiöse Bedeutung scheint das Schiedsrichteramt meist nicht mehr gehabt zu haben, es mufs vielmehr gewöhnlich in den Händen der Fürstenfamilie eines Stammes gewesen sein.[6]) Grofse Stämme, die in mehrere lose zusammenhängende Unter-

1) Für Mekka s. BHiš. 99; für Medina Wellhausen Skizzen u. Vor. IV. 41. — Für das noch rückständige Sühngeld wurden in Medina Geifseln gestellt (Skizzen u. Vor. IV. 50).

2) BHiš. 802, letzte Zeile. Ein Duilit sagte: Die Söhne des Aswad b. Razan pflegten in heidnischer Zeit jeder mit doppelter dija bezahlt zu werden, während wir andern nur mit einfacher bezahlt wurden, wegen ihres Ansehens (der Söhne des Aswad) unter uns.

3) Vaq. 197. BHiš. 396, Z. 2. Erst Mohammed setzte für beide Stämme die gleiche Summe fest.

4) Wellh., Sk. u. Vor. IV, 37.

5) 'Amr Muall., Einleitung: taḥâkamû fî ḏâlika ilâ lmaliki 'amri b. hindin.

6) Lab Muall. 87: humu fawârisuhâ wahumu ḥukkâmuhâ: sie sind die Ritter des Stammes und seine Schiedsrichter.

stämme zerfielen, wählten sich offenbar lebenslängliche Schiedsrichter aus ihrer Mitte.[1] Den Charakter solcher Männer können wir uns an dem edeln Ḥâriṯ b. ʿUbâd (s. o. S. 10) vergegenwärtigen, der in dem Bruderkriege der Wâil-Stämme die gröfste Objektivität und Friedfertigkeit an den Tag legt, bis ihn die Rachepflicht für seinen Neffen in den Kampf treibt (Ham. 251 f.). Der Schiedsrichter zwischen zwei feindlichen Stämmen konnte auch dem einen davon angehören[2]), er brauchte nicht aus einem ganz unbeteiligten Stamme zu sein. Doch hatte er im letzten Falle einen unbestreitbaren Vorzug, da dann niemand an seiner Objektivität zweifeln konnte. Seine Autorität war freilich nur moralisch, die letzte Entscheidung hatten doch die Parteien. Dafs der Schiedsrichter sich von der Macht seines Spruchs nicht immer unbedingten Erfolg versprach, zeigt ein Beispiel aus Medina.[3]) Als die Ḫazrag und Aus wegen des oben genannten Sumair 20 Jahre in Fehde gelegen hatten, wählten sie schliefslich den Ṯâbit b. Munḏir zum Schiedsrichter. Dieser aber erklärte: Ich richte nicht zwischen euch, wenn ihr euch nicht eidlich verpflichtet, dafs ihr euch bei meinem Spruche beruhigen und euch dem fügen wollt, was ich entscheide. Sie hatten nämlich früher die Entscheidung eines andern Schiedsrichters in den Wind geschlagen. Am meisten erreichte der Schiedsrichter, der Macht und Geld hatte. Wir haben hierfür ein bezeichnendes Beispiel in einer Episode aus der Geschichte der Stadt Ṭâʾif kurz vor dem Islam (Vaq. 251 f.): Die beiden Hauptstämme der Stadt, die Mâlik und die Aḥlâf, lagen in Blutfehde, denn ein Mann aus dem letzten Stamme, Mughîra, hatte 13 Mâlikiten erschlagen. Dann begab er sich zu seinem Stammgenossen ʿUrva b Masʿûd, und mit diesem zu dem Mâlikiten Masʿûd, den sie um Friedensvermittlung baten. Dieser erklärte sich auch dazu bereit und forderte die Mâlikiten, deren Oberhaupt er war, zur Annahme des Sühngelds auf. Sie weigerten sich anfangs und wollten den Kampf, nahmen aber schliefslich den Friedensvorschlag Masʿûds an; dieser schlofs in ihrem Namen mit ʿUrva, dem Oberhaupt der Aḥlâf, und dessen Stamme Frieden, die beiden Vertreter standen zwischen

---

1) Ham. 251, Z. 2 v. u. Die Wâʾil hatten zwei Schiedsrichter, der eine war Ḥâriṯ b. ʿUbâd (von Bakr), der andre Imrulḳais b. Abân (von Taghlib), jeder der beiden Hauptstämme wählte also aus der Mitte seines Adels einen ḥakam. Doch nannten sich die Adligen von Taghlib ganz allgemein ḥâkimûna ʿAmr Muall. 62.

2) So z. B. Ḥâriṯ von Dubjân Zuh. Muall. Einl.

3) Wellhausen, Sk. u. Vor. IV, 39. Ebenso liefs sich König ʿAmr von den Bakr und Taghlib Geiseln bis zum Urteilsspruche stellen ʿAmr Muall Einl.

den streitenden Parteien. Mas'ûd erreichte seinen Zweck offenbar infolge seiner Machtstellung. Der gröfste und mächtigste Friedensrichter der Art war Mohammed selbst, wie wir noch sehen werden: einen juristisch geltenden Rechtsspruch hat freilich auch er nicht sprechen können in den Angelegenheiten der Blutrache.

So war der Schiedsrichter immerhin von grofser Bedeutung für das Zustandekommen eines Ausgleichs durch Blutgeld. Wer aber kam für die Zahlung des 'aḳl auf, und wer empfing ihn?

Zur Zahlung war natürlich in erster Linie der Mörder selbst verpflichtet. Aber es ist klar, dafs bei der ungewöhnlichen Höhe des Wergelds (100 Kamele) der einzelne in den meisten Fällen nicht zahlfähig war. So werden wir schon infolge dieser Thatsache darauf hingedrängt, gröfsere Einheiten zu suchen, die zur Zahlung beisteuerten. Rob. Smith sagt, dafs der ganze Stamm hierzu verpflichtet war[1]), und wir können diesen Gedanken als Richtschnur verwenden. Eine verhältnismäfsig sehr klare Abgrenzung der Stämme von einander haben wir nun in Mekka[2]). Hier repräsentieren die „Kabilen" ganz die Verbände, die sich in der Wüste unter den verschiedenen Namen des Stammes wiederfinden. Wir wissen aber sicher, dafs in Mekka die einzelnen Kabilen für ihre Angehörigen mit Sühngeld aufkamen. Als Abu lḤakam den berüchtigten Rat gab, den gefährlichen Schwärmer Mohammed zu ermorden, schlug er vor: „Wir wollen aus jeder Kabile einen jungen vornehmen Mann nehmen, dann wollen wir denen allen ein scharfes Schwert in die Hand geben, und so sollen sie Mohammed angreifen und wie ein Mann niederschlagen und töten. Dann haben wir Ruhe vor ihm und seine Blutschuld (damuhu) verteilt sich auf die Kabilen insgesamt. Die 'Abd Manâf (die Kabile Mohammeds) können ihre Mitbürger nicht alle zusammen bekriegen, so werden sie sich bei uns mit dem Wergeld ('aḳl) begnügen müssen, das wir ihnen zahlen wollen."[3]) Jede einzelne Kabile soll hier mit verantwortlich gemacht werden dadurch, dafs sie einen aus ihrer Mitte zur Ermordung Mohammeds bestellt, sein Blut soll über sie alle kommen, dann stehen sie als die eine mächtige Partei der Schuldigen den schwachen 'Abd Manâf gegenüber und können sie zur Annahme des Sühngelds zwingen.

1) Kinsh. and Marr. 53: Every tribesman might be called upon to contribute to the atonement by paying which blood-feud could be healed. — vgl. Wellh., Sk. u. Vor. IV. 77, Anm. 2.

2) BHiš. 125. 170. 205 etc.

3) BHiš. 325: idâ fa'alû dâlika tafarraḳa damuhu fî lḳabâ'ili gamî'an.

Augenscheinlich wird dies von den einzelnen Kabilen aufgebracht. Das wird als völlig sicher erwiesen durch eine andre Episode, die sich kurz vor der Eroberung Mekkas dort abspielte. Abu Baṣîr, ein Eidgenosse der b. Zuhra, war Anhänger Mohammeds und aus Mekka zu ihm geflohen. Er mufste aber laut dem Friedensvertrag von Ḥudaibija den Kuraišiten in Mekka wieder ausgeliefert werden. Aber auf dem Wege dahin erschlug er einen seiner Begleiter, die von den Mekkanern geschickt waren, ihn zu holen, und entfloh. Ein Stammesgenosse des Erschlagenen[1]), Suhail b'Amr, forderte nun das Sühngeld für den Toten und wollte bis zur aufgebrachten Zahlung seinen Posten an der Ka'ba nicht verlassen. Da machte ihn Abu Sufjân, der vornehmste Mann in Mekka, schliefslich darauf aufmerksam, dafs das Sühngeld nicht so schnell zu beschaffen sei, da es nicht von den gesamten Ḳuraišiten, sondern nur von der Kabile der Zuhra aufzubringen sei, deren Eidgenosse Abu Baṣîr war. Die Kabile hatte also für ihre Glieder die Verantwortung: auf weitere Kreise erstreckte sich diese in Mekka nicht.[2]) Die Kabile war in Sachen der Blutrache eine solidarische Gröfse, ein Blutschuldiger in ihrer Mitte verpflichtete alle übrigen Glieder, sobald sie ihn nicht verbannten, sei es zum Kampf, sei es zur Steuer des Sühngeldes.

Dieselben Verhältnisse wie in Mekka begegnen uns aber auch bei den Beduinenstämmen: auch hier war der ganze Stamm solidarisch. Von den Barâgim wird uns erzählt: Sie hatten Blutschulden zu bezahlen, da schoben sie die Zahlungspflicht einer dem andern zu (tawâkalûhâ), schliefslich übernahm sie ein Stammgenosse, Abu Gubail (ḥamalahâ 'an ḳaumihi).[3]) Hier ist deutlich zu ersehen, dafs die Aufbringung des Sühngelds zunächst allen obliegt. So wie es Ehrensache war, den stammverwandten Mörder nicht auszuliefern, so war es auch Ehrensache, das Sühngeld für den Stammgenossen zu zahlen.[4]) Doch beschränkte sich der Blutschuldige nicht immer darauf, nur seinen Stamm um Beiträge anzugehen, er wandte

1) Beide gehörten zu den Mâlik (Vaq. 80). Denn die 'Âmir b. Lu'ajj, zu denen der Erschlagene zählte, waren nach BKutaiba 33 eine Abteilung der Mâlik.

2) BHiš. 752. Vaq. 261 f. Entsprechende Verhältnisse haben wir in Medina, wie aus dem Vertrag Mohammeds (s. u.) hervorgeht.

3) Hâtim No. 52. Der terminus technicus für die Übernahme der Blutschuld ist ḥamâla (ib. a, v. 2. b, v. 1), das Verbum ḥamala (tragen), ib. a, v. 1; wer die Angelegenheit übernimmt, heifst ḥammâlu atḳâlin Zuh. 3, 34.

4) Es wird unter den Ehrenprädikaten Harims aufgeführt, dafs er ḥammâlu atḳâlin ist Zuh. 3, 34).

sich auch bisweilen an weitere Kreise, wenn diese in den Handel irgendwie verflochten waren. Der schon erwähnte Abu Gundab von den Murra hatte mehrere Unterabteilungen der Lait ins giwâr-Verhältnis aufgenommen, aufserdem aber einen Schwestersohn, der an den Lait Blutrache zu nehmen hatte und nun durch den bestehenden giwâr nach der Sitte verhindert wurde. Schliefslich fing er aber doch Feindseligkeiten an und wurde nun von seinem Oheim getötet. Der hatte nun das Sühngeld zu bezahlen. Da wandte er sich zuerst an seinen Stamm, dann aber auch an die Lait, „weil er seinen Neffen um ihretwillen getötet habe."[1]) Jedenfalls sehen wir, dafs wirklich dem ganzen Stamme oblag, das Wergeld aufzubringen, und Rob. Smith behält also mit seiner These recht.[2])

Aber es hat sich auch schon gezeigt, dafs jeder die Last gern von sich abzuwälzen strebte, wie es bei den Barâgim eintrat. Und man kann noch weitergehen und sagen, dafs in manchen Fällen der ganze Stamm sich weigerte, zum Sühngeld beizutragen. Abu Gundab wurde sowohl von seinem eigenen Stamme als von den Lait zurückgewiesen. Beide Teile hatten ihre Gründe: die einen wollten nicht zahlen, weil Verwandtenmord vorlag — so mufs man wenigstens annehmen —, die andern, weil sie von dem Toten beleidigt worden waren. Der Begriff des rechtlichen Zwanges war nun einmal den Arabern vor dem Islam unbekannt; überall herrschte in letzter Instanz das Reservatrecht der persönlichen Entscheidung, wenn dies auch nach den bestimmten Empfindungen des Stammesbewufstseins geregelt war.

Die Zahlung des Wergeldes geschah nun nicht so, dafs alle Stammesglieder einen gleichen Beitrag lieferten, vielmehr machte sich hier der Unterschied in den Vermögensverhältnissen in hervorragender Weise geltend. Man griff also einen Mann heraus, der vorläufig die ganze Angelegenheit auf sich nahm. Der betreffende gab sein eignes Vermögen dazu her, konnte also bei der hohen Normalsumme nur ein reicher Mann sein. In Mekka wurde er, wie wir sahen, durch das Los des Hubal bestimmt (S. 50). Wer den Pfeil mit der Aufschrift 'akl erloste, der hatte den 'akl zu besorgen. Aber man wird natürlich keine armen Leute zu dem Orakel zugelassen haben. Bei den Barâgim war die hamâla, d. h. die Übernahme des Sühngelds, halb freiwillig: einer suchte sie

---

1) Hud. 37, b. li'annahu katalahu min aglihim. s. S. 39, A. 2.

2) Vgl. Doughty, Travels in Arabia Deserta I, 491: Wenn der stock eines Mörders zu arm ist, um das Blutgeld (dort 40 Kamele) zu zahlen, so treten many honest friends für ihn ein.

dem andern zuzuschieben, und den Ausschlag wird das Ehrgefühl gegeben haben: Abu Gubail war schliefslich doch nicht reich genug, das Ganze zu bezahlen, aber als arm dürfen wir auch ihn uns nicht vorstellen. Wer in die Lage kam, mit seinen eignen Mitteln nicht alles decken zu können, nachdem er für seinen Stamm eingetreten war, der ging nun seinerseits wieder reiche Leute um Hilfe an. So begab sich Abu Gubail zu Ḥâtim, der durch seine Freigebigkeit weithin berühmt war. Er dichtete darüber:

‚Ich nahm den Barâgim eine Blutschuld zu sühnen ab, und kam zu Dir (o Hatim), als mich die Barâgim im Stiche gelassen hatten und sprachen: Welche Dummheit, dafs Du unsre Blutschuld übernommen hast. Aber ich sagte zu ihnen: Hâtim wird für die ḥamâla einstehen. So oft ich mit der Angelegenheit zu ihm komme, sagt er zu mir: Sei herzlich willkommen, mögen Dich die Unglücksvögel verschonen. Dann nimmt er sie mir ab, und wenn ich wollte, dann gäbe er mir noch im Überflufs, wie der thut, bei dem gastfreie Sitten zu Hause sind.“[1])

Natürlich war man einem solchen Wohlthäter Dank schuldig. 'Urva b. Mas'ûd liefs sich einst die scheltenden Worte Abu Bakrs ruhig gefallen, weil ihn dieser früher mit dem Beitrag zu einem Wergeld unterstützt hatte.[2]) Es zeigte sich ja hier wirklich nur die vornehme Gesinnung der Freigebigkeit, da der Wohlthäter, an den sich der ḥammâl eines Stammes, d. h. der Träger der Schuldenlast, wandte, gar nicht dem betreffenden Stamme zugehörte, sondern nur durch die Noblesse, nicht durch das Stammesgefühl gebunden war.

Innerhalb des Stammes war es nun in den meisten Fällen der Fürst, welcher die ḥamâla übernahm. Bei ihm fand sich der gröfste Reichtum vor, und in ihm war gewissermafsen der ganze Stamm repräsentiert. Gelegentlich der Besprechung des Stammesfürstentums (I. S. 9) ist schon darauf hingewiesen worden, dafs dem Fürsten ganz besonders reichliche Hilfsquellen zu Gebote standen, da er den vierten Teil der Beute erhielt. Diese Thatsache ist für unsre Frage sehr bedeutsam; denn der Beutevierte wurde vom Fürsten auch verwandt, um als Wergeld zu dienen. Als Abu Gubail zu Hatim kam und ihn um Hilfe anging, bot ihm dieser sofort den

1) Hat N. 52a, 1—4: ḥamaltu dimâ'an lilbarâgimi gammatan fagi'tuka lammâ aslamatnî barâgimu waḳâlû safâhan lim ḥamalta dimâ'anâ faḳultu lahum jakfî lḥamâlata ḥâtimu matâ âtihi fîhâ jaḳul lija marhaban wa'ahlan wasahlan aḫṭa'atka l'ašâ'imu fajaḥmiluhâ 'annî wa'in ši'tu zâdanî zijâdata man ḥallat ilaihi lmakârimu

2) Vaq. 250.

ganzen vierten Teil der Beute an, den er soeben von einem Raubzug erhalten hatte.[1])

Der Beutevierte läſst sich vielleicht also mit der Privatschatulle des modernen Fürsten vergleichen, aus der viele Unterstützungen auch des gemeinen Wohles flieſsen. So erklärt sich der hohe Betrag sehr einfach, der dem Fürsten zufiel. Denn für welche Summen er aufzukommen hatte, können wir z. B. aus der Episode in Ṭâ'if schlieſsen (S. 55), wo die Mâlik und Aḥlâf schon kampfbereit wegen der 13 erschlagenen Malikiten einander gegenüberstanden. Als sich die Mâlik endlich zur Annahme des Sühngelds bereit erklärt hatten, verpflichtete sich 'Urva b. Mas'ûd, das Oberhaupt der Aḥlâf, 1300 Kamele für die 13 Erschlagenen zu zahlen. Bei weitem der berühmteste Fall dieser Art aber ist das Verfahren der beiden edeln Fürsten von Ḏubjân, die in dem Bruderkriege der Ghaṭafân-Stämme 'Abs und Ḏubjân mit ihrem Vermögen das Blut der getöteten 'Absiten sühnten, um den ziellosen Lauf der Blutrache einzudämmen. Zuhair in seiner Mu'allaḳa[2]) hat ihren Edelmut unsterblich gemacht, zugleich damit aber den ganzen Stamm der Ḏubjân verherrlicht, den die Fürsten repräsentierten.

Das Sühngeld wurde also im Namen des ganzen Stammes aufgebracht und als öffentliche Sache betrachtet, aber der Empfänger war nicht der ganze Stamm des Erschlagenen, sondern nur seine Familie. Und hier treten nun wieder die nächsten Verwandten hervor, der Bruder[3]) und der Sohn[4]), also dieselben, denen eigentlich die Rachepflicht oblag. Der Stamm konnte dem Verwandten wohl raten, das Sühngeld

---

1) Hat N. 52 b. 2 faḳultu lahu ḫuḏi lmirbâ'a dahran fa'innî lastu arḍâ bilḳalîli ich sprach zu ihm (Abu Gubail): nimm den Beutevierten gleich ganz; denn ich liebe keine geringe Unterstützung.

2) Zuh. Muall. 16 ff. v. 16: Zwei Friedensstifter traten auf von Ghaiẓ b. Murra, nachdem das gute Verhältnis innerhalb des Stammes zerrissen war. 24: Die Wunden wurden mit den hundert getilgt, und es büſsten sie Männer, die keine Schuld dabei hatten, 25: Es büſsten sie Leute gegenüber andern als Verbrecher, die unter ihnen auch nicht einen Schröpfkopf voll Blut vergossen hatten. — In Mekka übernehmen auch heute die Schaikhe die Tilgung der Blutschuld durch Zahlung des Wergelds, nur daſs dies bloſs vorläufig ist: Im übrigen muſs das ganze schuldige Stadtviertel (d. h. die ḳabîla nach altem Sprachgebrauch) zu dem Wergeld je nach Vermögen beisteuern. Das sind also ganz dieselben Verhältnisse wie in alter Zeit. Snouck Hurgronje Mekka II, 9. (Das Zitat verdanke ich meinen Lehrern Proff. Socin und Buhl.)

3) Ham. 223 = 450. 120, 2. Hud. 31 Einl. BHiš. 728 etc.

4) Ham. 120, 2. BHiš. 577. Vgl. bereits Wellhausen, Sk. u. Vor. IV, 77, Anm. 2: „Die Empfänger (des Sühngelds) sind nur die nächsten Erben.“

anzunehmen[1]), aber die Entscheidung stand nicht bei ihm, sie gehörte dem persönlichen Ermessen des Bluträchers an.

Die Notwendigkeit, Sühngeld zu zahlen, wurde auch durch das giwâr-Verhältnis nicht aufgehoben: wer seinen gâr erschlug, erschlug nicht etwa einen Rechtlosen, für den kein Blutgeld eingefordert wurde, sondern er mufste es an die Verwandten des gâr entrichten. So war Abu Gundab für seinen Schwestersohn, der zugleich sein gâr war, zur Sühne verpflichtet, die natürlich an die Angehörigen des Neffen väterlicherseits entrichtet werden mufste. Wäre der mütterliche Verwandte zum Empfang des Sühngelds in Betracht gekommen, so hätte sich ja Abu Gundab den Blutpreis selbst gezahlt; die Patriarchie (s. o. II, S. 58) machte hier ihren vollen Einflufs geltend. Neben dem giwâr steht ganz die Ehe. Als einmal einer seine Frau erschossen hatte[2]), mufste er das Sühngeld an ihre Familie entrichten: der einzelne konnte also mit seinem Weibe nicht wie mit einer Sklavin verfahren, der giwâr beherrschte vielmehr alle sittlichen Verhältnisse, die nicht auf der Verwandschaft beruhten, seine eminente Bedeutung ist hier wieder recht klar zu erkennen. Doch scheint allerdings in dem Falle, dafs das Schutzverhältnis vorlag und durch vergossenes Blut gestört wurde, die Annahme des Sühngelds und nicht die Blutrache die Regel gewesen zu sein.

Wie eng der Schutzherr eines Stammfremden dessen Angehörigen verpflichtet war, geht endlich noch aus seiner Stellung hervor, die er einnahm, wenn der gâr gar nicht von ihm selbst, sondern von irgend einem andern Feinde getötet wurde. Dann war der Schutzherr, wie oben erwähnt, zur Rache verpflichtet; es stand aber nun nicht etwa in seiner Hand, ob er Sühngeld annehmen wollte oder nicht, wie das doch durchaus zu erwarten gewesen wäre. Vielmehr stand diese Entscheidung den Angehörigen des Erschlagenen zu, und mindestens litt der gute Ruf des Schirmherrn beträchtlich, wenn er sich ihrem Willen nicht fügte. Als in dem ersten Feldzuge Mohammeds gegen die Kuraiš der Eidgenosse des ʿUtba getötet wurde, erklärte sich der friedfertige ʿUtba angesichts der kritischen politischen Lage bereit, dem Bruder des Toten Sühngeld zu zahen, da er keinen Krieg mit Mo-

1) Ham. 120, 2. Rückert, Hamasa N. 60:
Nimm die Sühnung, sagen mir zwar Leute viel,
Denen doch kein Bruder und kein Vater fiel.
Es sind seine Stammesgenossen (kaum) Ham. 119, 5.

2) Vaq. 401. Offenbar ohne Absicht, er wollte durch einen Pfeil seine beiden zankenden Weiber auseinandertreiben. Den Schiedsspruch, dafs er Blutgeld bezahlen müsse und sie nicht beerben dürfe, sprach allerdings Mohammed. War das doch vielleicht eine neue Einrichtung?

hammed durch Ausübung der Blutrache heraufbeschwören wollte. Da aber diskreditierte ihn jener, von Abu lHakam angestachelt, so, dafs sich 'Utba um seines guten Rufes willen zuletzt zum Rachezug genötigt sah.[1]) Der giwâr führte also im Vergleich zu den auf dem Stammesprinzip beruhenden Verhältnissen besondere Komplikationen mit sich.

Man wird zum Schlusse sagen dürfen, dafs das Sühngeld zur Ablösung der Blutrache ein allgemeiner Brauch geworden war, der nichts Absonderliches an sich trug. Doch der Brauch war nichts weniger als Gesetz, neben ihm steht unvermittelt die Idee der Rachepflicht; ob der Bluträcher talio oder Sühngeld wählte, stand völlig in seiner Hand. Hier wie dort existierte aber der Begriff des hakk, der völligen Kompensation. Als die Rosse der Fürsten Kais von 'Abs und Hudaifa von Dubjân um die Wette liefen, betrog Hudaifa seinen Rivalen und erreichte so, dafs sein Pferd siegte. Im Zorn darüber erschlug Kais einen Bruder seines Gegners, sandte ihm dann aber 100 Kamele als Wergeld, die Hudaifa auch annahm. Schliefslich jedoch erwachte in diesem die Rachgier, und er tötete einen Bruder des Kais. Und Kais ist bereit, diesen Totschlag als Sühne anzuerkennen unter der Bedingung, dafs er seine Kamele zurückerhält. Darauf geht Hudaifa ein, er schickt die 100 Kamele zurück, nur die jungen, die sie inzwischen geworfen hatten, behält er zurück, und durch diese Hintergehung kommt es doch noch zum Kriege.[2]) Aber man sieht, wie Blutrache und Sühngeld völlig äquivalent geworden sind. Das wird weiterhin dadurch bestätigt, dafs bei der talio wie beim 'akl auf der einen Seite der ganze Stamm in Betracht kommt, auf der andern nur die Familie. Belastet ist der Stamm, beleidigt die Familie; daraus entspringt das proportionale Verhältnis von talio und 'akl.

Unverkennbar lag in dieser Entwicklung eine grofse Schwäche. So wertvoll in einer Hinsicht das Sühngeld war, um der schrankenlosen Geltung der Rache einen Damm entgegenzusetzen, so hinderte es doch nur noch mehr das Aufkommen einer sittlichen Beurteilung des Mordes. Der Mörder hob sich nicht spezifisch aus seinem Stamme heraus, und während in der Blutrache wenigstens beim Bluträcher noch religiöse und sittliche Motive wirkten, die im Familiengefühl wurzelten, wurden durch das Wergeld auch diese niedergedrückt und gebunden: Die ganze Fehde drohte, sich in einen Tauschhandel aufzulösen. Auf diesem Wege konnte

1) Vaq. 52. BHiš. 441 f.
2) Ham. 223. Müller, Geschichte des Islams I, 5 ff.

sich also die Umwandlung der Rache in die Strafe am allerwenigsten vollziehen.[1])

Das ganze bisher entworfene Bild zeigt uns die Zustände, wie sie in Arabien kurz vor dem Islam herrschten. Brachte der Islam mit seinen Ideen Ordnung in dieses Chaos? Und wenn das der Fall war, war dann Mohammed stark genug, um seine Ideen gegenüber den herrschenden Anschauungen durchzusetzen? Das sind die Fragen, die wir im letzten Abschnitt zu beantworten noch versuchen müssen.

1) Vgl. das Urteil bei Steinmetz, Ethnologische Studien I, 475 f.

IV. Mohammeds Stellung zur Blutrache.

Als Mohammed seinen Einzug in Medina hielt (622) und damit die Bühne der Weltgeschichte betrat, lag seine religiöse Entwicklung abgeschlossen hinter ihm: was Religion in seinem Leben war, ist in den letzten zehn entscheidenden Jahren nicht vertieft worden. Freilich war er sich am Anfang dieser Periode über die Konsequenzen seiner Weltanschauung noch nicht völlig klar, noch war ihm das schroffe nationale Element darin nicht zum Bewufstsein gekommen, aber es war doch vorhanden. Und es ist nun eben seit dem Jahre der Flucht in immer steigendem Mafse hervorgetreten; der grausame Kampf gegen die Juden und der Ausbau der Theokratie sind die Zeugen davon. Wegen der innigen Verschmelzung der religiösen und nationalen Bestandteile in der Gedankenwelt Mohammeds ist daher diese Periode auch für unsre Frage von Bedeutung. Die Blutrache war aufs engste mit dem arabischen Volksleben verknüpft. Konnte der Prophet an dieser Erscheinung vorübergehen? Wir müssen vielmehr erwarten, dafs seine theokratischen Grundsätze die energischste Auseinandersetzung mit denen forderten, die in der Blutrache zum Ausdruck kamen, sie mufsten jetzt ihre Kraft an den realen Verhältnissen erproben.

Gleich aus der ersten Zeit der medinischen Periode ist uns glücklicherweise ein sehr wichtiges Dokument erhalten, das für die weitere Entwicklung des muslimischen Staatswesens Epoche gemacht hat: Mohammeds Gemeindeordnung von Medina.[1]) Es regelt die Lebensverhältnisse der jungen Religionsgemeinschaft, die ein buntes Gemisch aus Gläubigen und noch Ungläubigen, Arabern und Juden, Einheimischen und Flüchtlingen darstellte. Dabei kommt auch die Stellung der Blutrache in der neugegründeten Theokratie zur Sprache.

1) B́Hiš. 341—343. Übersetzt von Sprenger, Leben und Lehre des Mohammed II, 20 ff., Krehl, Leben des Mohammed, S. 142 ff., A. Müller, Islam I, 95 ff., zuletzt von Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten IV, 67 ff., der das Dokument zugleich in erschöpfender Weise behandelt hat und damit auch bereits von der Blutrache redet.

Die Sätze, die für diesen Gegenstand wichtig sind, mögen hier zunächst zusammengestellt werden.

BHiš. 341, 8: Sie (d. h. die Glieder der Gemeindeordnung) bilden eine einzige Gemeinde (umma) mit Ausschlufs der (übrigen) Menschen.

343, 12: Was Jaṯrib (Medina) betrifft, so ist sein Thal für die Genossen dieses Schriftstücks geweihte Stätte (ḥarâm).

342, 7: Die Schutzgemeinschaft (ḏimma) Gottes ist eine einzige; der geringste von ihnen macht sie alle zu Beschützern seines gâr (jugîru ʿalaihim adnâhum). Die Gläubigen (mu'minûna) sind einer des andern maulâ (s. S. 25, Anm. 1) gegenüber den (übrigen) Menschen. Doch (343, 15) darf kein Ḳuraišit als gâr angenommen oder ihm Hilfe geleistet werden.

342, 9: Der Friedenszustand (silm) der Gläubigen ist ein einziger: Im Kampfe auf dem Kriegspfade Gottes darf man mit keinem Gläubigen unter Ausschlufs des andern einen Friedenszustand herbeiführen, sondern die Bedingungen dehnen sich auf alle in gleichem Umfang aus.

342, 6: Kein Gläubiger darf einen Gläubigen wegen eines Ungläubigen (kâfir) töten und keinem Ungläubigen gegen einen Gläubigen helfen.

342, 11: Die Gläubigen sind einer des andern Bluträcher auf dem Kriegspfade Gottes (jubî'u baʿḍuhum ʿan baʿḍin bimâ nâla dimâ'ahum).

341, 9: Die Emigranten von den Ḳuraišiten bleiben eine Einheit, wie sie sind: sie haben untereinander das Sühngeld aufzubringen (jataʿâḳalûna bainahum).

341, 10—20: Die ʿAuf, Ḥâriṯ, Sâʿida, Gušam, Naggâr (d. h. die Unterstämme der Ḫazrag) und die ʿAmr b. ʿAuf, Nabît, Aus (d. h. die Unterstämme der Aus) bleiben wie sie sind (jeder Unterstamm eine Einheit) und „zahlen für sich das frühere Sühngeld“[1]), wobei doch Freundwilligkeit und Billigkeit zwischen (allen) Gläubigen bestehen soll.

342, 1: Die Gläubigen werden keinen schwer Bedrängten[2]) in ihrer Mitte im Stiche lassen, sondern ihn beim Aufbringen des Löse- und Sühngelds (ʿaḳl) freundschaftlich unterstützen.

342, 17: Worüber ihr etwa in Streit geratet, das mufs vor Gott und Mohammed gebracht werden.

343, 13: Was unter den Genossen dieses Schriftstücks an Schändlichkeiten und Streitereien, aus denen böse Dinge

1) So Wellhausen a. a. O. 68 nach Krehl, doch s. S. 68 A. 1.

2) Der Kommentar BHiš 342, 2 erklärt mufraḥ mit „schuldenbelastet“.

zu entstehen drohen, vorkommt, das mufs vor Gott und Mohammed, den Gesandten Gottes, gebracht werden.

342, 13 f: Wenn einer einen Gläubigen durch Mord hinwegrafft und wird überführt, so findet Blutrache statt (ḳaud) für den Gemordeten, wenn sich nicht der walî (s. S. 25) des Gemordeten zufrieden giebt: jedenfalls müssen die Gläubigen vereint gegen ihn auftreten, es ist ihnen weiter nichts erlaubt.

Die grofse Neuschöpfung, die in dem Dokumente zu Tage tritt, ist die einheitliche Religionsgemeinde (umma), welche alle übrigen Genossenschaften unter sich begreift. Wir müssen bei ihr einen Augenblick verweilen. Sie ist gegenüber allen anderen Menschen gebildet; mit diesem universalen Gegensatz ist prinzipiell auch der universale Charakter der Gemeinde gesetzt. Das ist der entscheidende religiöse Satz, der die prophetischen Ideen Mohammeds in Wirklichkeit umsetzen soll. Freilich ist vorläufig die Umma noch auf den Umfang von Jaṯrib beschränkt, in diesem Zusammenhange wird das Gebiet der Stadt als ḥarâm erklärt, offenbar gegenüber dem ḥaram von Mekka. Noch ist der heilige Krieg zunächst nur gegen die Ḳuraišiten gerichtet gedacht (343, 15), aber der Horizont, auf den der Blick Mohammeds ausschaut, ist doch weit über die gegenwärtigen natürlichen Grenzen hinausgeschoben. Nicht Jaṯrib und Mekka, sondern Gläubige und Ungläubige stehen im Grunde einander gegenüber; die Expansionskraft, welche die Gemeinde in sich barg, lag in der Religion und ebenso der Gegensatz gegen alle Welt. Die Gemeinde ist ihrer Tendenz nach durchaus aggressiv: es wird zwischen Angriffs- und Verteidigungskrieg unterschieden, und nur die erste Form ist eigentlich die des heiligen Krieges.[1] So giebt die Religion auch dem Kriege einen neuen Charakter: er ist nicht mehr wie im Heidentum in die Interessen der Stämme und Geschlechter verflochten, sondern er ist Gottes Sache. Damit ist aber eine Scheidung von Krieg und Blutrache vollzogen, die vorher ganz unmöglich in dieser Deutlichkeit bestehen konnte.[2] Der Begriff der Blutrache (ibâ'a) wird zwar auch auf den Krieg noch angewandt. Die Gläubigen sind einer des andern Bluträcher auf dem Kriegspfade Gottes, aber das Stammes- und Familiengefühl wird gänzlich ignoriert und damit die Blutrache modifiziert. Die passive und aktive Solidarität stellt jetzt die Religionsgemeinde vor. Kein Gläubiger darf als Sühne für einen Ungläubigen getötet werden: in diesem Satze lag die Quelle zu schweren sittlichen

1) Die Juden sind nur zum Verteidigungskrieg verpflichtet (BHiš. 343, 16), Wellh. a. a. O. 79.
2) S. Abschn. I u. II.

Konflikten, die vor allem für die Emigranten fast unausbleiblich waren; die Forderungen der Religion und der Pietät kreuzten hier einander.

Was bedeutete nun das religiöse Prinzip der Umma für ihren inneren Bestand? Die strenge Konsequenz hätte gefordert, daſs jeder, der sich dem Islam nicht anschloſs, aus der Gemeinde ausgeschlossen wurde, aber die Macht der augenblicklichen Situation lieſs das nicht zu, und Mohammed muſste sich zu einem Kompromiſs verstehen. Nicht alle Bewohner von Medina waren Muslime, ausschlieſslich waren es nur die Emigranten, die Muhâgira. Dagegen gab es unter den Stämmen von Medina immer noch Heiden[1]), und dazu kamen die zahlreichen jüdischen Geschlechter, die ursprünglichen Ansässigen, mit denen Mohammed wegen ihres Einflusses unbedingt rechnen muſste.[2]) Die Umma wurde wegen dieser Verhältnisse sowohl auf die noch vorhandenen Heiden wie auf die Juden ausgedehnt. Ihre Einheit wurde aber trotzdem durch die Theokratie repräsentiert: Gott und Mohammed (343, 14. 17) waren die Instanz, vor die alle inneren Streitigkeiten gebracht werden muſsten. Das Staatswesen war von Anfang an nicht Königtum, sondern Prophetentum[3]), nur daſs das juristische Element in der Theokratie hier vorzugsweise betont wurde, wo noch der Religion nach fremdartige Bestandteile der Umma beigemischt waren. Die Autorität Mohammeds sah sich aber innerhalb der Umma einer viel älteren Autorität gegenübergestellt: den Stämmen und Geschlechtern, die fürs erste gar nicht aufgelöst wurden, sondern vollzählig wieder auftreten (341, 10—20). Wie die rechtlichen Verhältnisse zwischen beiden Gröſsen auf allen einzelnen Gebieten geregelt wurden, kümmert uns hier indessen nicht, nur was für die Blutrache dabei von Wichtigkeit ist, hat uns zu beschäftigen.

Jeder der oben (S. 65, Z. 28 ff.) genannten Unterstämme der Ḫazrag und Aus wird in seinem gegenwärtigen Zustande bestätigt[4]), neben ihnen stellen die mekkanischen Emigranten

1) mušrikûna (BHiš. 342, 12). Sie werden aber unterschieden von den ungläubigen Gegnern (kâfir 342, 6).

2) Auf die Juden wird Mohammed wegen ihrer Religion, die er ursprünglich von der seinigen kaum trennte, besondre Hoffnungen gesetzt haben, als er mit den Stämmen von Medina anknüpfte (BHiš. 286). Die Hoffnungen der Juden auf einen Propheten, der ihnen helfen werde (286, 15) sind sicher geschichtlich und boten Mohammed einen willkommenen Anknüpfungspunkt. Daſs er nicht der Prophet war, wuſste er in Mekka noch nicht, in Medina ist es ihm sehr bald klar geworden.

3) Ranke, Weltgeschichte V. 88. BHiš. 815.

4) Der terminus dafür ist ʿalâ ribaʿatihim, eigentlich ist damit

eine gleichgeordnete Einheit mit gleichen Rechten dar (341, 9). Diese Rechte beziehen sich auf die Zahlung des Sühn- und Lösegelds: wo es gilt, einen Gefangenen loszukaufen oder Blutgeld zu bezahlen, handelt jede Gruppe selbständig.[1]) So war es im Heidentum gewesen, so bleibt es auch jetzt. Mohammed setzt also den Fall als möglich, dafs einer der medinischen Stämme in Blutfehde verwickelt wird. Unmöglich denkt er dabei an Fehden mit Gruppen der Umma; denn wie wir sehen werden, verfolgte er innerhalb dieser ganz andre Ziele, er kann nur benachbarte heidnische Stämme im Auge haben. Der Begriff der Blutrache wurde demnach nach aufsen hin nicht völlig in den des Krieges aufgehoben, sondern blieb bestehen. Der Krieg war Gottes Sache, die Blutrache Sache der Geschlechter.[2]) Doch sollte sich auch hier die Einheitlichkeit der Religionsgemeinde bewähren: nach Freundwilligkeit und Billigkeit sollten alle Gläubigen mit ihrem Vermögen zur Zahlung beitragen, wenn Sühngeld nötig oder ein Gefangener zu lösen war. Das war moralische Verpflichtung, aber kein gesetzlicher Zwang, denn es handelte sich hier nicht um Religionsangelegenheiten. Wo sich Religion und Stammesinteressen nicht schnitten, konnte das Stammeswesen unangetastet bleiben. Mohammed dachte hier zu praktisch, als dafs er die vorliegenden Verbände um jeden Preis zu sprengen suchte. Freilich lag die Auflösung des Stammeswesens schliefslich doch in der Konsequenz seiner Anschauung, und er hat dies Ziel nicht etwa aufserhalb seiner Pläne gelassen, aber er hat es auf einem anderen Wege zu erreichen

---

das Quartier bezeicbnet. Das pafst auch für die Mediner, nicht aber für die Emigranten, die kein gemeinsames Quartier hatten (Wellh. Sk. u. Vor. IV, 68).

1) Könnte man ma'âḳiluhum lesen und dann von ma'ḳil ableiten? Also jata'âḳalûna ma'âḳiluhumu l'ûlâ = sie hringen untereinander das Sühngeld auf, nämlich die alten ma'ḳils. Nach Wellhausen (Sk. u. Vor. IV. 18, Anm. 1) scheint ma'ḳil ziemlich gleichbedeutend mit dâr (s. S. 20 f.) zu sein, etwas Ähnlicbes versteht er unter ṭâ'ifa, d. h. der Einhcit bei den medinischen Stämmen, die ihre Gefangenen auslöst (Sk. u. Vor. IV. 68). Die Emigranten hilden sowohl mit Bezug auf Löse- wic auf Sühngeld eine unteilhare Einheit. Die medinischen Stämme hahen kleine Unterabteilungen, von denen das Lösegeld aufgehracht wird; sollte dasselbe nicht auch hinsichtlich des Sühngelds angenommen werden können? Wir hätten dann allerdings eine vom ührigen arahischen Gebrauch, wo der ganze Stamm eintritt, abweichende Sittc, die selhständigen Stämme begriffen wieder selbständige Gruppen unter sich.

2) Die jüdischen Geschlechter mufsten allerdings Mohammed erst um Erlaubnis fragen, wenn sie eine Fehde unternahmen (BHiš. 343, 7; Wellh. a. a. O. 79), von den arabischen hören wir nichts darüber, vielleicht war es ebenso, vielleicht war auch die Möglichkeit einer Sonderfehde für sie von Mohammed gar nicht ins Auge gefafst.

getrachtet, nämlich so, dafs er die religiösen Impulse seiner Muslime benutzte, um die des Familienstolzes zu überwinden.

So gestaltete er denn das Innere des neuen Staates nach religiösen Gesichtspunkten aus und ging damit gegen die bestehenden Verbände vor, die auf dem Verwandtschaftsgefühl beruhten. Ein Gläubiger ist des andern maulâ, des andern „Nächster“: mit diesem Worte konnte Mohammed das neue Verhältnis zwischen den Muslimen in der That am besten ausdrücken; denn maulâ wurde für die mannigfachsten Beziehungen gebraucht, und der Begriff der Verwandtschaft war durchaus nicht damit verbunden. Wie es von Mohammed gemeint ist, so stellte es die Gläubigen alle auf einen einzigen Boden, den der Religion. Und wie früher das Gastrecht, das ein einzelner gewährte, leicht den ganzen Stamm verpflichtete, so sollte es von jetzt an in der Gemeinde der Gläubigen werden: Gott gewährte im Grunde das Schutzrecht (ḏimma). Wo also jemand einen gâr in seine Hut nahm, da galt der Fremde allen Muslimen gleicherweise als gâr, nur die Ḳuraišiten durften von keinem einzigen beschützt werden (342, 7. 12; 343, 15). Im übrigen würde es falsch sein anzunehmen, dafs die als gîrân aufgenommenen Menschen immer Muslime waren: Muslime gab es ja bis jetzt nur in Medina, und die gîrân waren Fremde. Es wird also erlaubt, dafs jemand einen Heiden, wenn er nur nicht Ḳuraišit war, als gâr annahm. Das war wieder inkonsequent, aber vorläufig nicht verboten. Als die eigentlichen Ungläubigen wurden zunächst nur die Mekkaner angesehen, das lag in den geschichtlichen Verhältnissen. Noch viel toleranter zeigte sich ja Mohammed, indem er die in Medina selbst vorhandenen Heiden ruhig in die Umma mit aufnahm, er konnte die Entwicklung abwarten. „Die Umma war zunächst eine ziemlich lose politische Einheit; da aber die Muslime die Seele der Einheit waren, so konnte es nicht fehlen, dafs die politische Einheit dahin strebte, Einheit des Glaubens zu werden und sich dadurch gewaltig zu verfestigen.“[1]) So durfte Mohammed wagen, dies Opfer dem Stammeswesen zu bringen; denn so wird man es anzusehen haben, wenn die Heiden noch in der Gemeinde blieben. Sie waren unmöglich sofort aus ihren Geschlechtern herauszureifsen, es war vielmehr die Hoffnung vorhanden, dafs sie sich über kurz oder lang bekehren würden. Thatsächlich sollte also das Stammeswesen in der Umma aufgelöst werden.

Mit dem religiösen Charakter der Gemeinde waren aber aufs engste sittliche Forderungen verknüpft, und von hier

1) Wellh. a. a. O. S. 76.

aus erfolgte der heftigste Angriff Mohammeds gegen das Stammeswesen. „Die frommen Gläubigen stehen gegen jeden, der aus ihrer Mitte frevelt, ihre Hände sind vereint gegen ihn, und wäre er auch der Sohn eines von ihnen“ (BHiš. 342, 4ff.). Das hätte im Heidentum nicht gesagt werden können. Jedes Verbrechen wird von der ganzen Gemeinde gesühnt, alle haben sich gegen den einen zu erheben. Die Verwandtschaft entschuldigt nicht mehr: so klar war der Gegensatz der alten und neuen Autorität auf keinem andern Gebiete zum Vorschein gekommen. Der Fehde zwischen einzelnen muslimischen Geschlechtern sollte jetzt die Wurzel abgeschnitten werden. An die Stelle der Rache, bei der sich mit den sittlichen Motiven so viele andre verbanden, sollte die Strafe treten; es gab jetzt eine allgemeine Autorität, der einzelne wurde für seine That allein verantwortlich gemacht, nur dafs die exekutive Gewalt noch nicht bei einer Person lag, sondern bei der Gesamtheit der Gläubigen.

Von dem Gedanken der Strafe ist nun auch das Gesetz in der Gemeindeordnung beherrscht, welches vom Totschlag handelt und darum unsre besondre Aufmerksamkeit beansprucht: „Wer einen Gläubigen tötet und überführt wird, der verfällt der Blutrache, aufser wenn sich der walî des Getöteten zufrieden giebt.“ Damit ist ausdrücklich wieder der Satz verbunden, dafs die Gläubigen sich sämtlich gegen ihn erheben müssen, und zwar unter allen Umständen.[1]) Doch erhebt sich für uns die Aufgabe zu untersuchen, ob der hier angewandte neugebildete Begriff der Strafe genügend war, um die Blutrache gänzlich aufzuheben.

Er entstammt der Religion und ist darum auch durchaus religiös gefärbt. Der Mörder wird nämlich nicht nur von der weltlichen Gewalt getroffen, sondern er verfällt dem Fluche Gottes und seinem Zorn am Tage der Auferstehung.[2]) Darin

1) BHiš. 342, 13 f: man i'tabaṭa mu'minan ḳatlan 'an bajjinatin fa'innahu ḳaudun bihi illâ an jarḍâ walijju lmaḳtûli wa'anna lmu'minîna 'alaihi kâffatan walâ jaḥillu lahum illâ ḳijâmun 'alaihi. Die bajjina ist der Beweis, der der ḳasâma (s. S. 49) gegenübersteht, die bajjina wurde erst wertvoll, als man den Mörder selbst und keinen andern ausfindig machen wollte. Mohammed hat trotzdem auch die ḳasâma angewandt (Vaq. 294), was den muslimischen Gelehrten viel Kopfzerbrechens bereitete; vgl. Goldziher, Muhammed. Recht in Theorie und Wirklichkeit (Zeitschr. f. vgl. Rechtswissensch. VIII, S. 412 f.).

2) Nach dem Dokument ereilt diese Strafe den Helfershelfer des muḥdiṯ (Verbrechers) 342, 15 f: fa'inna 'alaihi la'nata llâhi waghaḍabahu jauma lḳîmati. Dafs aber dieselbe Strafe vor allem auch für den Mörder selbst vorgesehen war, zeigt Sur. 4, 95: man jaḳtul mu'minan muta'ammidan fagazâ'uhu gahannamu ḫâlidan fîhâ waghaḍiba llâhu 'alaihi wala'anahu = wer absichtlich einen Gläubigen tötet, dessen Los ist das Höllenfeuer, in dem er ewig bleibt, und Gott zürnt ihm und ver-

zeigt sich, dafs in der Theokratie des Islams bürgerliches und göttliches Recht nicht von einander zu lösen waren. Und mochte auch der Mörder der verdienten zeitlichen Strafe entrinnen, so stand ihm doch die ewige unabwendbar bevor; die Strafe hat ein Doppelantlitz: eins ist nach der Welt und eins nach der Ewigkeit gewandt.

Aber auch die weltliche Strafe trägt das Gepräge der Religion an sich. Sie erstreckt sich nur auf den, der einen Gläubigen tötet. Mohammed wird unter die Gläubigen kaum die nichtmuslimischen Glieder der Umma einbegriffen haben, mindestens wählte er den Ausdruck sehr vorsichtig und mit Absicht. Die Gemeinde der Gläubigen ist als solche sakrosankt, und sie mufs alle schlechten Elemente aus ihrer Mitte ausscheiden. Wahrscheinlich hat Mohammed bei dem Mörder zunächst an ein nichtmuslimisches Glied der Gemeinde gedacht[1]), da bei den wirklich Gläubigen die Gefahr gegenseitiger blutiger Feindschaft damals so gut wie nicht vorhanden war, aber freilich mufste das Gesetz auch in Kraft bleiben, wenn der Fall eintrat, dafs ein Muslim von einem andern Muslim erschlagen wurde. Und das war von grofsem Werte, alle arabischen Glieder der Gemeinde wurden damit unter das gleiche Strafrecht gestellt.[2])

Der sittlich bedeutsamste Fortschritt in dem ganzen neuen Recht lag darin, dafs der einzelne nur für seine eigene That verantwortlich war. Etwas Ähnliches hatte es in der heidnischen Zeit nur innerhalb der Familie gegeben, wo ja auch das schuldbeladene Glied ausgestofsen wurde (s. S. 31 ff.). Dieser Kreis aber war zu eng, als dafs sich von ihm aus die sittliche Beurteilung des Mordes auf gröfsere Umfänge von Gemeinschaften hätte übertragen können, vor allem lagen die religiösen Motive, von denen das Verfahren der Familie in solchen Fällen bestimmt wurde, bei grofsen Gemeinschaften nicht vor. Dem gegenüber enthielt das Kapitalgesetz der

---

flucht ihn. Der Vers darf hier angeführt werden, wenn er auch wegen des Gegensatzes von muta'ammidan zu ḫaṭa'an (v. 94) in eine spätre Zeit fällt.

1) Unmittelbar vor dem Gesetze ist vom mušrik die Rede, der keinen Kuraischiten in Schutz nehmen darf (342, 12).

2) Das gilt nicht von den Juden. Wer von den Juden Gewalt oder Trug begeht (ẓalama au aṯima 342, 20), der stürzt sich und seine Familie (ahla baitihi) ins Unglück, während jeder andre für sich allein bestraft wird, der ganz dasselbe begeht (342, 5 ibtaghâ dasî'ata ẓulmin au iṯmin). Diese verschiedene Behandlungsweise der Juden ist von hohem Interesse: Mohammed hielt sich ihnen gegenüber von Anfang an die Hand frei; man kann kaum zweifeln, dafs er sich schon damals bei erster Gelegenheit ihrer zu entledigen hoffte (vgl. auch Wellh. Sk. u. Vor. IV. 81 f.). Daher liefs er mit dem Schicksal eines jüdischen Verbrechers von vorn herein das Los seiner ganzen Familie verkettet.

Umma einen grofsen Vorzug; religiös war es zwar auch bestimmt, aber es hatte Geltung in einer viel gröfseren Gemeinschaft, die von den religiösen Ideen durchweg beherrscht wurde und dabei noch die Kraft der Ausdehnung in sich trug. Sobald sich der Islam über die Völker Arabiens würde ausgedehnt haben, stand demnach in Aussicht, dafs die Blutrache völlig aufhören werde. Denn die Fehden, die zunächst noch zwischen den einzelnen medinischen Stämmen und heidnischen Geschlechtern bestehen konnten, mufsten notwendig mit dem Vordringen des Islams verschwinden. Wer in die Umma aufgenommen war, der unterstand auch ihrem Gesetz: er durfte keinen Gläubigen töten, ohne persönlich bestraft zu werden. Von diesem Punkte aus sollten offenbar die sittlichen Anschauungen des heidnischen Arabertums zersetzt werden, und weil sie mit dem Stammeswesen unlöslich zusammenhingen, auch dieses selbst.

Es braucht nicht gesagt zu werden, dafs diese Entwicklung nicht eingetreten ist. Worin lag der Grund, dafs die Blutrache trotz aller Anstrengungen Mohammeds bestehen blieb?

Die strenge Durchführung des Gesetzes über die Bestrafung des Mordes forderte eine souveräne Gewalt, die in jedem Falle imstande war, das Urteil zu vollstrecken. Nun gab es freilich eine Art höchsten Gerichtshofes: alle Streitigkeiten, die gefährlich werden konnten für die Integrität der Umma, mufsten vor Gott und Mohammed gebracht werden. Mohammed vindizierte also für sich das Recht der obersten Entscheidung: er war ḥakam oder ḥâkim der Umma, und zwar für alle ihre Glieder, auch die nichtmuslimischen[1]), sein Urteil war identisch mit Gottes Urteil. Man sollte also erwarten, dafs diese hervorragende Stellung ihm die Macht in die Hand gab, seinen Willen unter allen Umständen durchzusetzen. Aber so grofs auch seine Macht war, so war sie es doch nur auf religiösem Gebiete unbedingt, auf dem Gebiete des Rechts hafteten ihr Schwächen an, und gerade in der Blutrache sehen wir das.

Wenn sich der walî des Getöteten, d. h. der zur Blutrache verpflichtete Verwandte, zufrieden gab, dann blieb der Mörder

1) Anfangs also auch für die Juden. Die Lösung dieses Verhältnisses führte er bald selbst herbei, Sur. 5, 47: wakaifa juḥakkimûnaka wa'indahumu ltaurâtu fîhâ ḥukmu llâhi; wozu machen sie Dich zum ḥâkim, da sie doch die Thorah haben, in der der Schiedsspruch (ḥukm) Gottes steht? Die Situation pafst wirklich sehr gut auf den Rechtsstreit zwischen Naḍîr und Kuraiẓa (vor dem Sommer 625), wohin sie BHiš. 395 f. verlegt wird (vgl. Nöldeke, Gesch. des Korans S. 171, Anm. 8).

am Leben. Hier gab also Mohammed die letzte Entscheidung aus seiner Hand in die des Bluträchers: war dieser bereit, Sühngeld anzunehmen, dann konnte er es thun. Der Mörder mufste vielleicht aus eignen Mitteln das Sühngeld aufbringen, und das wäre wohl eine sehr drückende Last gewesen, aber wir hören darüber nichts Bestimmtes; es ist auch möglich, dafs, trotzdem alle Muslime gegen ihn auftreten mufsten, die Beisteuer zum Sühngeld den Geschlechtsgenossen erlaubt war, falls der Bluträcher den Tod nicht forderte. Und wie die Entscheidung über das Schicksal des Mörders, so war auch die Exekution dem Bluträcher übergeben. Die Gesamtheit der Gläubigen hatte zwar die heilige Pflicht, den Mörder zu stellen, aber die Hinrichtung war nicht Aufgabe der öffentlichen Gewalt, sondern eben des Bluträchers, Mohammed selbst vollends hatte gar nichts damit zu thun. Das war aber ein Verzicht zu gunsten des alten Prinzips der Familienrache, der sehr verhängnisvoll werden konnte. Das einzige Gegengewicht, das hier geschaffen werden konnte, war die Ausstofsung des Mörders aus der Gemeinde. Sie war von Mohammed auch sicherlich vorgesehen, wurde aber in der Gemeindeordnung von Medina nicht ausdrücklich ausgesprochen. Angedeutet ist sie jedenfalls durch die Androhung des Fluches Gottes und seines Zorns am jüngsten Gericht.[1])

So enthält das Dokument eine Menge wichtiger Bestimmungen mit Bezug auf die Blutrache. Sie lagen nicht alle auf derselben Linie, und wenn man sie nebeneinander hält, so gewahrt man den Mangel an Konsequenz. Dieser war, wie mehrfach hervorgehoben ist, in dem Widerstreit der alten und neuen Prinzipien begründet. Welche Lösung dieser finden würde, mufste von dem neuen Lauf der Geschichte abhängig gemacht werden, während dessen alle die Prinzipien in Kraft und Wirksamkeit traten. So viel ist von Anfang an erkennbar: das Schwergewicht des islamischen Staatswesens lag nicht mehr in der Autorität der einzelnen Stämme, sondern in der Religion. Die Umma war von religiösen Gedanken beherrscht, das war die grofsartige Neuschöpfung des Propheten. Aus religiösen Gedanken entsprang auch das neue Strafrecht, darin liegt sein Vorzug und sein Mangel. Gegenüber den bisherigen Zuständen, wo die Politik von den Interessen der Stämme und Familien regiert wurde, bedeutete der feste Punkt, der von nun an in der Religion lag, einen grofsen Segen: es gab jetzt ein wirklich allgemeines Urteil, das von einer anerkannten Autorität über den einzelnen gefällt wurde und ihn rein als Individuum behandelte. Aber andrerseits wurde die Sittlich-

1) S. S. 70, Anm. 2.

keit von Mohammed nicht in ihrer objektiven Bedeutung anerkannt: die sittlichen Elemente seiner Religion blieben eng in die religiösen eingeschlossen, sie kamen nicht zu selbständiger Entfaltung. Darum wurden die sittlichen Gesetze nur auf die Gläubigen angewandt, nur sie hatten den Vorteil; gegen alle nichtmuslimischen Bestandteile der Umma und vollends gegen die Heiden ging Mohammed bald ganz anders vor.

So hat sich Mohammed nicht zu einer rein sittlichen Betrachtungsweise erhoben, und späterhin, wird man urteilen müssen, hat er es noch weniger gethan. Er wurde mehr und mehr zum Staatsmann, zum Vertreter der Theokratie, darin liegt das Tragische in dem Leben dieses Propheten. Und doch darf man über allen Schatten nicht verkennen, welche That doch die Einführung der universalen und damit zugleich der individuellen Beurteilung war. Wo lagen die Quellen davon?

Sie lagen nicht in der geistigen Welt des Arabertums, sondern im Christentum, das bei aller Unvollkommenheit, mit der es in Arabien eindrang, doch in den edeln Geistern dort eine Stimmung, eine Weltbetrachtung geschaffen hatte, die weit mehr wert war als die altheidnische.[1]) Der Monotheismus und das Bewufstsein von der persönlichen Verantwortlichkeit füllten auch die Seele Mohammeds, ein eigentümlicher Ausdruck dafür ist die siebzehnte Sure des Korans, die noch in die mekkanische Periode fällt.[2]) Sie ist völlig von diesen Gedanken beherrscht. Es findet sich darin etwas wie ein arabischer Dekalog, durch den der hebräische durchschimmert[3]), und diese Gesetzesvereinigung enthält auch einen uns nahe berührenden Satz: „Tötet nicht das Leben, was Gott verboten hat, aufser wenn Rechtsforderung (ḥaḳḳ) vorliegt. Wenn jemand auf frevelhafte Weise getötet wird, so haben wir (Gott) seinem walî Vollmacht gegeben, aber er darf beim Töten, wo er Unterstützung geniefst, nicht zu weit gehen.“[4])

---

1) Diese Gedanken hat Wellhausen, Reste des arabischen Heidentums[2], S. 234 ff. entwickelt im Gegensatz zu denen, die den Islam auf das Judentum zurückführen. Aber natürlich hat Mohammed auch von den Juden gelernt (Wellh. a. a. O. 236).

2) Nöldeke, Gesch. des Korans, 103.

3) No. 23—40. Auch H. Hirschfeld, Jüdische Elemente im Koran, hat diesen Gedanken ausgesprochen (S. 33) zur Parallelstelle Sur. 6, 152 f, wo der Zusammenhang der Gebote noch klarer hervortritt.

4) Sur. 17, 35: lâ taḳtulû lnafsa llatî ḥarrama llâhu illâ bilḥaḳḳi waman ḳutila maẓlûman faḳad ga'alnâ liwalijjihi sulṭânan falâ jusrif fîlḳatli innahu kâna manṣûran. Die Parallelstelle Sur. 6, 152 lautet bis bilḥaḳḳi genau so, dann folgt: ḏâlikum waṣṣâkum bihi la'allakum ta'ḳilûna = das hat er euch befohlen (sc. Gott), ob ihr vielleicht Verstand

Wir haben hier neben dem allgemeinen Verbot zu töten[1]) auch das Recht der Blutrache anerkannt, aber freilich mit besondrer Einschränkung. Die Blutrache wird im altarabischen Sinne als ḥaḳḳ (s. S. 6, Anm. 5), als gutes Recht angesehen, sie liegt in den Händen des walî, unter dem wir natürlich den nächsten Verwandten zu verstehen haben werden. Der Begriff erhält nun aber eine sehr scharfe Begrenzung: es wird jetzt zum göttlichen Gesetz gemacht, dafs nur einer zur Rache getötet werden darf[2]), und unter dem einen kann nach dem ganzen Zusammenhange nur der Mörder verstanden sein; denn der Unschuldige kann nicht das Äquivalent des Schuldigen sein.[3]) Der religiöse Charakter der Strafe stellt sich hier genau so wie im Vertrag von Medina dar: Gott ist der Gesetzgeber, nur der Mörder wird getötet, und der walî, der Bluträcher, hat die Exekution, wobei er aber Unterstützung geniefst.[4]) Ein Vorzug vor der Auffassung in jenem Dokument liegt darin, dafs der sittliche Charakter noch mehr hervortritt: Das Gebot ist ganz allgemein ausgesprochen, nicht nur mit Bezug auf den Gläubigen, und es ist von dem Ernst getragen, der durch die ganze Sure geht: jeder ist für seine Seele Rechenschaft schuldig.[5])

---

annehmet. Diese Fassung macht gegenüber der breiteren in Sur. 17 den älteren Eindruck. Ich kann mich aus diesem und andren Gründen nicht wie Nöldeke a. a. O. 103 vgl. 119 und Hirschfeld a. a. O. 38 für die Priorität der 17. Sure entscheiden. Gerade wegen des Zusatzes aber pafst die 17. Sure besser in den Text.

1) Was Beidhawi, Commentarius I, 239 anführt, um das Leben, das Gott zu töten verboten hat, näher zu bestimmen, stammt aus dem muslimischen Strafrecht, das zur Zeit der Abfassung der Sure noch gar nicht vorhanden war.

2) lâ jusrif fî lkatli.

3) Sur. 17, 15: kulla insânin alzamnâhu ṭâ'irahu fî 'unukihi = wir haben jedem Menschen sein Schicksal an seinen eignen Nacken gebunden. v. 16: lâ tazir wâziratun wizra uḫrâ = es kann keine (Seele) die Last einer andern tragend auf sich nehmen. Dieser wertvolle Gedanke findet sich in Sure 6 nicht.

4) Von wem? Doch wohl von seinen Gesinnungsgenossen, die den Mörder stellen (BHiš. 342, 14).

5) Dieser ganzen Auffassung schlägt eine andre, ebenfalls im Koran befindliche, genau ins Gesicht. Sur. 2, 173 ff.: „O ihr Gläubigen, es ist euch talio (kiṣâṣ S. 6, Anm. 5) anbefohlen für Ermordete: Der Freie gilt für den Freien, der Sklave für den Sklaven, das Weib für das Weib. Doch wem von seiten seines Bruders (gemeint ist der Bluträcher) etwas verziehen wird (sodafs er sich mit dem Sühngeld begnügt), so soll freundwilliges Zusammentreten (der andern) und Abzahlung des Sühngelds an ihn (den Bluträcher) bestehen. Das ist eine von euerm Herrn gewährte Erleichterung und Barmherzigkeit: wer aber dann noch einmal feindselig handelt, den trifft schmerzliche Züchtigung. So könnt ihr trotz der talio (fî lkiṣâṣi) mit dem Leben davon kommen, die ihr verständig seid, damit ihr euch vielleicht in acht nehmt.“ — Diese Äquivalente müfsten alle Sittlichkeit in der talio wieder vernichten, da auf

Es ist bekannt, dafs die in Medina begründete Theokratie in den nächsten zehn Jahren sich über ganz Arabien ausgebreitet hat, Mohammed hat mit unvergleichlichem Talent seine Politik getrieben. Der nationale Gedanke trat immer mehr in den Vordergrund, er ist auf den beiden grofsen Gebieten des Kampfes, den der Prophet zu führen hatte, gleichermafsen erkennbar: gegenüber den Juden und gegenüber den Arabern. Während er die Judenschaften so bald als möglich von sich abstiefs — der Vertrag von Medina läfst ja bereits diese Tendenz erkennen — und teilweise mit furchtbarer Grausamkeit bekämpfte, suchte er die arabischen Stämme allmählich immer näher an sich zu ziehen durch Konventionen und Verträge, die gar nicht immer auf der Bedingung der Zugehörigkeit zum Islam begründet waren. Die heidnischen Araber waren ihm doch sympathischer als die Juden, deren Religion er ursprünglich von seiner gar nicht hatte unterscheiden können. Das letzte Ziel seiner Politik war freilich doch die Religionsgemeinschaft der arabischen Völker: die Religion sollte alle umschlingen. Diese Absicht war bereits für die kleine Umma von Medina ausgesprochen, und die Barâ'asure aus den letzten Jahren seines Lebens bringt sie auf ihren schärfsten Ausdruck: der heilige Krieg gegen alle Ungläubigen wurde zur Losung erhoben. Es liegt eine grofsartige Konsequenz in dieser Entwicklung.

So verbanden sich nach aufsen hin die religiösen Elemente im Islam mit den nationalen aufs innigste. Viel schwieriger lagen die Verhältnisse im Innern. Prinzipiell forderte hier die Religion ein neues Recht, das mit den alten Anschauungen in Widerspruch stand: die Staatsgewalt trat dem Stammeswesen gegenüber. Die Gemeindeordnung von Medina hat uns gezeigt, wie verschiedenartige Bestandteile zunächst noch unvermittelt nebeneinander lagen, andrerseits trat die Absicht Mohammeds schon klar heraus. Es wird sich fragen, welche Korrektur dieser Zustand durch die geschichtliche Entwicklung der folgenden Jahre empfing: sie wurde naturgemäfs bestimmt durch das Machtverhältnis der alten und neuen Prinzipien. Es mufste in der Blutrache ganz besonders anschaulich hervortreten; denn die Blutrache war

---

den Mörder gar kein Bezug genommen ist. Mit dieser Vergeltungstheorie wäre ein schlimmerer Zustand als im alten Arabien herbeigeführt worden. Das wird auch empfunden: die Einrichtung des Sühngelds soll offenbar diesen Unsinn wieder gut machen. Um zu erklären, wie Mohammed auf diesen Unsinn gekommen ist, kann man nur eine unbegreifliche Vergröberung des hebräischen Gesetzes: Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn annehmen (Exod. 21, 23 f., vgl. Sur. 5, 49). Das Gesetz war in sich völlig unmöglich. Auf dies Verständnis hat mich auch Herr Prof. Buhl hingeleitet.

von Mohammeds Standpunkt aus in ihrer alten Gestalt unmöglich geworden, sie war auf dem Wege, in die Strafe verwandelt zu werden.

Der Sieg von Badr (624), den Mohammed mit seinen Muslimen über die Kuraišiten davontrug, hatte die Kraft der neuen Religion bewiesen und war darum für des Propheten persönliche Stellung von hoher Bedeutung. Von der errungenen Beute wurde jetzt der fünfte Teil abgesondert für Gott und seinen Gesandten.[1] Mit dieser Einrichtung knüpfte Mohammed an den heidnischen Beutevierten au[2], der dem Stammesfürsten zugefallen war, er beanspruchte also für sich eine ganz entsprechende Stellung in dem neuen Gemeinwesen. Das können wir noch deutlicher sehen, wenn wir auf die Bestimmung achten, die der Beutefünfte hatte: „Der fünfte Teil (eurer Beute) gehört Gott und dem Gesandten (Gottes) und den Verwandten und den Waisen und Bettlern und dem Wandrer.“[3] Er sollte ebenso verwandt werden wie der alte mirbâʿ. Der Unterschied besteht abgesehen von dem kleineren Anteil (ein Fünftel statt ein Viertel) nur darin, daſs der Fünfte dem Propheten nach göttlichem Rechte zukam, also gesetzlich wurde, während dem Stammesfürsten nicht ein geschriebenes Gesetz, sondern nur die Macht der Sitte den mirbâʿ garantierte. So hatte Mohammed von nun an einen Staatsschatz zur Verfügung, der mit jedem neuen Siege wuchs; man muſs ihm zur Ehre sagen, daſs er diesen Reichtum nicht in egoistischem Interesse verschleuderte, vielmehr hat er ihn ganz in den Dienst der Sache gestellt. Und er brauchte ihn wirklich notwendig, nicht nur um den Armen und Waisen Wohlthaten zu spenden, sondern bald genug auch, um den innerhalb der Religionsgemeinde neu erwachenden Blutfehden zu steuern.

Denn obwohl durch die Theokratie die Muslime alle für sakrosankt erklärt waren und sich nicht töten durften, war doch das religiöse Gesetz nicht mächtig genug, um das Ideal in die Wirklichkeit überzuführen. Es dauerte gar nicht lange, da kam auch im Islam Totschlag vor und drohte die altarabische Blutrache wieder einzubürgern, die eben aus der Umma hatte ausgewiesen werden sollen. Und in solchen Fällen bot nun das Vermögen, das Mohammed durch die Ein-

---

1) BHiš. 476. Sur. 8, 1: Die Spolien gehören Gott und seinem Gesandten. 42: Wisset, daſs von allem, was ihr erbentet, der fünfte Teil (ḫumsuhu) Gott und seinem Gesandten gehört.

2) Diesen Zusammenhang behauptet schon v. Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islams S. 311.

3) Sur. 8, 42: lillâhi ḫumsuhu walilrasûli walidî lkurbâ waljatâmâ walmasâkîni wabni lsabîli. Vgl. S. 8 f.

nahme des Beutefünften besafs, ein wertvolles Hilfsmittel, um das Schlimmste abzuwenden. Freilich darf man sich nicht vorstellen, dafs Mohammed regelmäfsig bei drohender Blutfehde mit diesem Mittel eingesprungen wäre — es wurde immer nur sporadisch von ihm angewandt —, geschweige denn, dafs er ein göttliches Gesetz daraus gemacht hätte, bei vorliegendem Totschlag das Sühngeld selbst zu bezahlen.[1]) Aber es war doch immerhin wichtig genug, um da, wo noch kein festes Gesetz herrschte, einen Ausgleich zu schaffen, bis etwa ein Gesetz die Verhältnisse regelte.

Ein eigentümlicher Fall, wo Mohammed halb als Repräsentant der Muslime, halb aber auch aus persönlicher Verpflichtung das Sühngeld zu zahlen hat, ist uns aus der Geschichte der Märtyrer von Bi'r Ma'ûna berichtet. Das Haupt der 'Âmiriten, Abu Barâ', hatte mit dem Propheten einen Vertrag geschlossen, dafs muslimische Missionare zur Bekehrung der 'Âmiriten entsandt werden sollten, die er in Schutz nahm. Sie wurden aber von seinem Neffen 'Âmir b. Ṭufail, Mohammeds Erbfeind, niedergemacht; doch hatten sich dabei die 'Âmiriten aus Respekt vor dem ǵiwâr ihres Fürsten nicht beteiligt. Trotzdem tötet der einzige überlebende Muslim zwei 'Amiriten aus Rache für die Gefallenen. Beide standen aber unter dem Schutze Mohammeds. Infolgedessen sieht dieser sich genötigt, das Sühngeld an Stelle des Mörders an ihre Verwandten zu entrichten.[2]) Wichtiger noch als dieses Beispiel, wo persönliche Verpflichtungen und Vertretung des Glaubensgenossen eng bei einander ruhen, ist das folgende, wo von persönlicher Verpflichtung zunächst keine Rede sein konnte.

Die Schlacht am Berge Uhud im Frühling 625 war die Revanche der Mekkaner für die Niederlage von Badr. Im Gewirr dieser Schlacht geschah es, dafs ein Muslim von einem andern aus Versehen getötet wurde, da dieser ihn nicht erkannte. Der irrtümlich Erschlagene war ein alter Mann und hiefs Ḥusail b. Gâbir.[3]) Mohammed bot seinem Sohne Huḏaifa das Sühngeld an, um allen weiteren Konflikten die Spitze abzubrechen, Ḥuḏaifa war aber so edelmütig, für

1) Es soll natürlich nicht behauptet werden, dafs Mohammed das Sühngeld immer aus dieser Quelle nahm, er ging, wie S. 78 Anm. 2 u. S. 79 Anm. 1 zeigt, auch die Stämme seiner Umma um Beiträge an, aber ich glaubte an der Erscheinung des ḫums nicht vorübergehen zu dürfen.

2) BHiš. 649 ff. Vaq. 153 ff. Auf der einen Seite war Mohammed als Patron der beiden zum Sühngeld verpflichtet (s. S. 61), und weil auch die Naḍîr ihre Patrone waren, geht er diese um Beisteuer an (BHiš. 392), auf der andern vertrat er seinen Religionsgenossen gegenüber den b. 'Amir.

3) BHiš. 577. Vaq. 112.

sich darauf zu verzichten und es den armen Gläubigen zu überweisen.

Noch ein anderer derartiger Fall wird uns berichtet, wo sich allerdings der Bluträcher nicht von so vornehmer Gesinnung zeigte; es war der schon erwähnte (S. 23 u. 31 Anm. 1) Miḳjas b. Ṣubâba. Dessen Bruder war auf dem Feldzuge, den Mohammed gegen die Balmuṣṭaliḳ (Ende 626) unternahm, bei der Verfolgung der Feinde von einem Gläubigen erschlagen, da man sich wegen des aufgewirbelten Staubes nicht genau erkennen konnte. Darauf kam Miḳjas aus Mekka zu Mohammed, bekannte sich zum Islam und forderte und erhielt für seinen getöteten Bruder das Sühngeld von ihm.[1]) Das Ganze war freilich ein Betrug.

Wir sehen also, daſs man während des Krieges mit solchen versehentlichen Tötungen rechnen muſste, man konnte aber nicht erwarten, daſs Mohammed dann immer persönlich mit Sühngeld eintrat. So ist denn aus diesen Vorkommnissen ein Gesetz entsprungen, das den unabsichtlichen Totschlag behandelt und infolgedessen eine sehr bedeutende Stelle in der Entwicklungsgeschichte des mohammedanischen Rechtes einnimmt: „Ein Gläubiger darf keinen Gläubigen töten, es müſste denn aus Nachlässigkeit (ḫaṭa'an) vorkommen. Wenn nun einer einen Gläubigen aus Nachlässigkeit tötet, so hat die Befreiung eines gläubigen Sklaven und die Zahlung des vollen Sühnpreises (dijatun musallamatun) an dessen Angehörige stattzufinden, wenn sie nicht darauf verzichten. Gehört der Tote zu einem euch feindlichen Stamm (min ḳaumin 'aduwwin), ist aber selbst gläubig gewesen, so ist nur ein gläubiger Sklave zu befreien. Gehört er zu einem Stamm, der mit euch in einem Vertragsverhältnis steht, so ist ein gläubiger Sklave freizugeben und das volle Sühngeld (dijatun musallamatun) an seine Angehörigen zu entrichten. Hat der Schuldige dazu nicht die Mittel, so muſs er zwei Monate hintereinander fasten aus Reue, von Gott bestimmt."[2]) Dann folgen die schon zitierten (S. 70, A. 2) Worte: „Wer aber einen Gläubigen absichtlich (muta'ammidan) tötet, dessen Los ist die Hölle ewiglich etc."

---

1) BHiš. 728. Vaq. 176. Nach einem Gedichte, das Miḳjas auf seine Heldenthat machte, hatten die Fürsten der Naggâr (= Ḫazrag) das Sühngeld gezahlt; vielleicht hat Mohammed, wie früher die Naḍîr, so hier die Naggâr um Beisteuer angegangen. BHiš. 728, 16: ḥammaltu 'aḳlahu sarâta banî lnaggâri = ich habe das Sühngeld für ihn den Fürsten der b. Naggâr aufgebürdet.

2) Sur. 4, 94 f. Beidhawi I, 224 bezieht die Verse auf einen irrtümlich getöteten Muslim Ḥâriṯ b. Zaid, der am Uhud gefallen sei. Es kommt auf den Namen nicht viel an. Vgl. Nöldeke, Geschichte des Kor. 149.

Wann dieses Gesetz gegeben ist, läſst sich nicht mit Sicherheit sagen. Jedenfalls muſs der Islam schon Fortschritte gemacht haben: es giebt Muslime in feindlichen Stämmen und es giebt Verträge mit noch heidnischen Stämmen. Man wird auf die Zeit zwischen dem Vertrage von Ḥudaibija (628) und der Einnahme von Mekka (630) schlieſsen können.[1] Damals etwa hat also Mohammed den Unterschied von absichtlichem und unabsichtlichem Totschlag festgelegt und formuliert. Anregungen zur Fixierung dieses Unterschiedes hatten, wie wir sahen, schon früher vorgelegen. In der heidnischen Zeit war diese verschiedene Beurteilung unbekannt, weil man den Mord gar nicht an den Absichten des Thäters maſs, sondern rein als eine Thatsache ansah, die einen äuſsern Verlust bezeichnete. Ob der Mörder oder irgend ein Stammesgenosse von ihm zur Rache getötet wurde, blieb sich ganz gleich. Das war durch den Islam anders geworden: nur der Thäter wurde verantwortlich gemacht, und innerhalb dieser Grenzen konnte man nun wieder zwischen Mord und unabsichtlicher Tötung scheiden. Bei der letzten kam die Blutrache gänzlich in Wegfall, das Sühngeld aber sollte in seiner vollen, dem Gebrauch gemäſsen Höhe entrichtet werden, mit der Klausel, daſs es von den Verwandten des Erschlagenen erlassen werden konnte. Gehörte der Erschlagene einem feindlichen Stamme an, so kam das Sühngeld von selbst in Wegfall; daſs man unter allen Umständen einen Sklaven zu befreien genötigt war, ist rein religiöse Strafe.[2] So hatte die Religion wiederum einen wertvollen sittlichen Begriff geschaffen, dessen Ursprung wohl im Feldlager zu suchen ist. Eigentümlich ist nur, daſs er auch auf Ungläubige mit Anwendung fand, wenn diese im Vertragsverhältnis zu den Muslimen standen. Mohammed war mit der Zeit zum Diplomaten geworden, da muſsten manche religiöse Forderungen einstweilen zurücktreten.

Aber bei weitem das gröſste Hindernis, das sich den Theorieen Mohammeds entgegenstellte, war die Solidarität des Stammeswesens, die nicht wanken und nicht weichen wollte. Die einzelnen Stämme blieben doch auch in der Umma selbständig. Wer bürgte dafür, daſs nicht trotz der Religionsgemeinschaft alte Fehden wieder auflebten? Wirklich waren denn auch die drei in der Umma vereinigten Hauptgenossenschaften, Emigranten, Ḫazrag und Aus, gar nicht immer ein Herz und eine Seele. Als einmal ein Diener ʿOmars einen Ḫazragiten blutig geschlagen hatte, wäre es beinahe zu einem Bruderkriege zwischen den verbrüderten Medinensern und mekkanischen Flüchtlingen gekommen (Vaq. 179). Von den beiden

1) Vgl. Ibn Saʿd N. 91 (in Wellh. Sk. u. Vor. IV). 2) Vgl. Sur. 58, 4.

zunächst beteiligten Männern rief jeder seinen Stamm zu Hilfe und nur mit Mühe gelang es, den Frieden zu erhalten. Aber auch zwischen Aus und Ḫazrag selbst war das gute Einvernehmen nicht durchgängig vorhanden, die alte Flamme des Bruderhasses, die durch die Gemeindeordnung von Medina hatte ausgelöscht werden sollen, schlug doch immer noch einmal empor. In der Uhudschlacht tötete ein „Heuchler“[1]), Ḥârit̲ b. Suwaid, vom Stamm Ḫazrag, einen Muslim von den Âus, weil dieser in einem Kampfe früherer Zeit seinen Vater getötet hatte (BHiš. 579). Da war denn der Fall eingetreten, daſs innerhalb der Umma Blut vergossen wurde, und zwar absichtlich, von einem Muslim an dem andern, war die That verübt. Mohammed lieſs den Erschlagenen nicht ungerächt, er befahl, den Ḥârit̲, der nach Mekka floh, zu töten, sobald man seiner habhaft werden könne, und das ist auch später geschehen. Von einem andern Bluträcher des Ausiten hören wir nichts, obwohl ihm ja nach dem Vertrag von Medina die Entscheidung darüber zugestanden hätte, ob er Geld oder Blut nehmen wollte; Moḥammed handelte eigenmächtig, offenbar, um drohende Konflikte im Keime zu ersticken. Und damals war das für ihn auch noch möglich, denn noch war die Umma klein, auf das Gebiet von Medina beschränkt.

Aber so blieb es nicht. Mit den wachsenden Erfolgen Mohammeds breitete sich auch der Islam über die Stämme der Umgegend aus, die sich an den Propheten anschlossen, und vor allem gab der Vertrag von Ḥudaibija, den Mohammed mit den Mekkanern (628) schloſs, den Dingen eine neue Wendung: hier wurde der Mann, den die Mekkaner wenige Jahre vorher zur Flucht genötigt hatten, als Haupt einer politischen Macht von ihnen anerkannt, die ebenbürtig neben ihrer eigenen stand. Die beiden Mächte schlossen einen zehnjährigen Waffenstillstand. Jedem arabischen Stamme sollte es freistehen, ein Bündnis mit Mohammed oder mit den Mekkanern zu schlieſsen. Dazu kam noch ein Satz, der die innere Überlegenheit Mohammeds kennzeichnet: Wer von den Ḳuraišiten ohne Erlaubnis seines walî zu Mohammed überlaufen würde, sollte zurückgeliefert werden. Dagegen beanspruchte Mohammed nicht, daſs die Überläufer aus seinem Lager ihm von den Ḳuraišiten zurückgegeben würden. Solche Konzessionen macht nur der, der seines Sieges sicher ist.[2])

1) Die Heuchler (munâfiḳûna), die dem Propheten so viel Kummer bereiteten, werden sich aus den mušrikûna, den heidnischen Mitgliedern der Umma (BHiš. 342, 12), entwickelt haben, die sich notgedrungen zum Islam bekannt hatten.

2) BHiš. 746 f. Vaq. 257. Die dem Islam freundlich gesinnten Elemente in Mekka werden hauptsächlich unter den niederen Schichten

Der Vertrag war ein feines diplomatisches Kunststück, er hat dem Mohammed den Besitz von Mekka innerhalb zweier Jahre in die Hände gespielt. Die ersten neuen Verbündeten waren die Ḫuzâʿa, von jeher alte Freunde Mohammeds, da sie in ihren Besitzungen um Mekka einen schweren Stand hatten. Sie waren seit alter Zeit mit dem Kinânastamme der Bakr und mit den Kuraišiten verfeindet. Bald folgten andre Stämme: als der Prophet Mekka eroberte, zogen die Aslam, Ghifâr, Muzaina, Guhaina, Ašgaʿ und Sulaim (Vaq. 326) mit ihm. Die neuen Bundesgenossen gehörten jedoch durchaus nicht alle dem Islam an, überall fanden sich noch Heiden, ja sie werden die Mehrheit gebildet haben. Das war eine Abweichung von den ursprünglichen religiösen Tendenzen des Islams, die freilich durch die Lage der Dinge nicht umgangen werden konnte. Mohammed behielt trotzdem sein Ziel im Auge. Aber was viel bedenklicher war: die Stämme brachten ihre Sitten mit in die Religionsgemeinde hinein, sie brachten auch die Blutrache. Die ersten Regungen der Blutfehde, wie sie sich in Medina und am Uhud gezeigt hatten, waren durch die Gewalt und durch die persönliche Autorität des Propheten zu unterdrücken gewesen, aber war er auch imstande, jetzt, wo er ganze Stämme zu seinen Genossen zählte, die Blutrache zu erdrücken? Vor diese Frage sah er sich bereits am Tage der Eroberung von Mekka gestellt.

Bis jetzt ist das Verhältnis der mekkanischen Emigranten zu ihrer Heimat und ihren Verwandten dort aufser Acht gelassen worden. Es hat auch für die Blutrache keine unmittelbare Bedeutung. Was von den Flüchtlingen gefordert wurde, war ja der heilige Krieg, der dem Gebiete der Blutrache eben durch seinen religiösen Gehalt entzogen worden war. Der Fanatismus, den die Religion entflammt hatte, war wohl bereit, auch den eigenen Vater und Bruder zu erschlagen[1]), aber man tötete eben mehr aus Fanatismus als aus dem Gefühl der Verpflichtung zur Blutrache. Gegen die Verwandten auf feindlicher Seite hatten anfangs die Mekkaner mehr Pietät gezeigt als die Muslime. „Schonet eure Jungen, nehmt euch aber die Mediner vor", hatte am Morgen der Schlacht von

---

zu suchen sein, den halbfreien mawâlî, die darum an ihren walî gebunden wurden (vgl. Abu Baṣîr S. 57).

1) ʿUtbas Sohn half seinen eignen Vater bei Badr totschlagen (Vaq. 54. 70), ʿOmar rühmte sich, den Bruder seiner Mutter erschlagen zu haben (Vaq. 63), vgl. Vaq. 117, 181. Dabei wird mancher fromme Muslim gedacht haben wie der Sohn des b. Ubajj (Vaq. 181 f.). Dieser ist bereit, seinen eignen Vater zu ermorden, werde der Vater jedoch von einem andern ermordet, dann wolle er Blutrache üben und zur Hölle fahren. Das Höllenfeuer war ihm doch noch lieber als die Versäumnis der heiligen Pflicht.

Badr Nubaih b. Ḥaggâg gerufen (Vaq. 49), und Ḍivâr b. Ḥaṭṭâb, ʿOmars Bruder, hatte gelobt, keinen Ḳuraišiten zu töten (Vaq. 202). Daneben finden wir allerdings auch ganz andre Empfindungen. Der Bruder Abu lḤakams sang nach der Schlacht von Badr: „Ich will Dich rächen, ʿAmr, ich lasse weder von Brüdern noch Schwägern jemand übrig".[1]) Aber das Verwandtschaftsverhältnis zu den Emigranten vergafs man doch nicht völlig. Und auf der andern Seite fühlten auch diese sich immer wieder zu ihrem Stamme hingezogen. Diese Stimmung war von Anfang an vorhanden, sie konnte wohl durch den religiösen Fanatismus eine Zeit lang zum Vergessen gebracht werden, aber sie verschwand nicht, wurde, wie es scheint, im Gegenteil allmählich stärker. Sie war getragen von echt arabischen, uralten sittlichen Empfindungen, die auch unsre Teilnahme erwecken müssen, und war darum dauernder als die religiöse Begeisterung. Gleich nach der Badrschlacht lobte der Emigrant Ṭâlib b. Abi Ṭâlib Mohammed und betrauerte die gefallenen Ḳuraiš: Der Widerspruch der Empfindungen zeigt sich hier in ergreifend schöner Weise:

Mein Auge erschöpft sich in Thränen, sie reichlich vergiefsend, und beweint die Kaʿb (= Ḳuraiš), die es nun nicht mehr schaut... Wir haben gegen Ḳuraiš kein schweres Verbrechen begangen, nur dafs wir den Besten, der über die Erde geht (Mohammed) beschützten . . . Bei Gott, meine Seele wird in ihrer Betrübnis nicht aufhören zu erzittern, bis ihr (Ḳuraiš) an den Ḫazrag eine Niederlage wahr gemacht habt.[2])

So wird Ṭâlib nicht allein gedacht haben, die Ḫazrag, d. h. die Mediner, blieben den Emigranten trotz der Religionsgemeinschaft fremd, und die Ḳuraišiten blieben im Grunde ihre Freunde, die meisten waren keine ʿOmare. Das Stammesgefühl brach immer wieder durch, es wurde schliefslich sogar eine Offenbarung nötig, um es in die rechten Schranken zu weisen: „O ihr Gläubigen, nehmt nicht meinen Feind und euern Feind als walî an, indem ihr ihnen mit Liebe zugeneigt seid... Nichts nützen euch eure Verwandtschaftsbande und eure Kinder am Auferstehungstage, der zwischen euch scheiden wird, und Gott achtet auf euer Thun . . . Vielleicht stiftet

---

1) BHiš. 517, 9: wa'in lam amut jâ ʿamru atrukuka ṯâbiran walâ ubḳi buḳjan min iḫâ'in walâ ṣahri.

2) ib. 528, 16: alâ inna ʿainî anfadat damʿahâ sakban tubakkî ʿalâ kaʿbin wamâ an tarâ kaʿban 529, 4: famâ an ganainâ fî ḳuraišin ghaẓîmatan siwâ an ḥamainâ ḫaira man waṭi'a lturbâ 7: fawallâhi lâ tanfakku nafsî ḥazînatan tamalmalu ḥattâ taṣduḳû lḫazraga lḍarbâ.

Gott zwischen euch und denen, die ihr jetzt befehdet, (aber) doch noch einmal Liebe."[1])

Die Gravitationspunkte lagen selbst für die Emigranten, die doch für Gottes Sache am opferwilligsten gewesen waren, im Stammeswesen, wie hätte es da bei den übrigen Muslimen, die sich mit der Zeit meist im politischen Interesse bekehrten, anders sein sollen? Mohammed sah mehr und mehr die Macht der Stammesverfassung, die er hatte überwinden wollen, inmitten seines Staates wiedererstarken. Der letzte zitierte Vers aus der 60. Sure zeigt, dafs er sich darüber klar wurde, mit dieser Gröfse rechnen zu müssen. Damit kommen wir zum letzten Abschnitt seines Lebens, der Zeit der Politik im grofsen Stil, die mit der Eroberung Mekkas begann.

Der Waffenstillstand von Ḫudaibija wurde nach kaum zwei Jahren verletzt — durch eine Blutfehde, die zwischen den Ḫuzâ'a und den Bakr ausbrach.[2]) Sie war eigentlich schon vor dem Islam begraben worden, da die Ḫuzâ'a den Bakr Sühngeld gezahlt hatten, aber die Bakr wollten trotzdem Rache haben und fingen darum den Handel wieder an. Sie zogen aufserdem die Ḳuraišiten mit hinein, doch ohne Wissen Abu Sufjâns, des hervorragendsten Mannes in Mekka. So war denn der Bruch erfolgt, Mohammeds klares Auge hatte die Situation sofort erkannt, und er handelte sofort. Er erfuhr den Friedensbruch durch seine Freunde, die Ḫuzâ'a. Zuerst that er, als wisse er nichts von der Beteiligung der Mekkaner an dem Kampfe, er stellte ihnen aber wegen ihres Bundes mit den Bakr drei Bedingungen: entweder sollten sie Sühngeld für die erschlagenen Ḫuzâ'a zahlen, oder das Bündnis mit den Bakr aufgeben, oder sie hätten den Krieg. Als dann Abu Sufjân als Unterhändler nach Medina kam und seine Mitbürger herauszuschmuggeln suchte, behandelte ihn Mohammed königlich kalt und entliefs ihn in peinlichster Unsicherheit. Er selbst entbot eiligst die befreundeten Stämme, und ehe sich die Mekkaner noch recht besinnen konnten, ritt er als Befehlshaber von über 10000 Mann im Januar 630 fast kampflos in Mekka ein. „Das Königtum Deines Neffen ist gewaltig geworden", raunte Abu Sufjân dem 'Abbâs zu. „Weh Dir, es ist nicht Königtum, sondern Prophetentum."

Und so war es. Den religiösen Charakter seiner Herrschaft offenbarte Mohammed noch an demselben Tage in der

1) Sur. 60, 1. 3. 7. Die Sure ist nach dem Vertrage von Ḫudaibija anzusetzen (Müller in Rückerts Koran S. 537. Nöldeke Geschichte des Korans 162). Ob sie auf einen ganz bestimmten Vorgang geht (den aufgefangenen Brief eines Emigranten nach Mekka), mag auf sich beruhen; der Sinn ist viel umfassender.

2) BHiš. 802 f. Vaq. 319 f.

berühmten ersten Tempelrede.[1]) Sie war eine Art Thronrede und hat auch für uns das gröfste Interesse. „Es ist kein Gott denn Gott allein. Er hat seine Verheifsung erfüllt, seinem Diener geholfen und allein die Scharen (der Feinde) in die Flucht geschlagen. Nunmehr soll jedes Privileg, jede Blutschuld oder Geldschuld hier unter meine Füfse getreten sein ... Ein unvorsätzlicher Totschlag (ḳatîlu lḫaṭa'i eig. der unvors. Getötete), der einem absichtlichen gleicht, also durch Peitsche oder Stock bewirkt ist, wird mit erhöhtem Sühngeld (dijatun mughallaẓatun) bezahlt: 100 Kamelen, darunter 40 trächtigen. Ihr Ḳuraišiten! Gott hat den Hochmut aus der Heidenzeit und die Prahlerei mit den Ahnen von euch verwiesen: Die Menschen stammen von Adam ab und Adam von Erde ... Ihr Menschen, ich habe euch aus Mann und Weib geschaffen und euch in Stämme (šu'ûban) und Kabilen eingeteilt, damit ihr untereinander klar werden solltet, dafs der frömmste von euch der edelste ist. — Gott[2]) hat Mekka zum ḥâram gemacht am Tage, da er Himmel und Erde schuf, und es ist hochheilig bis zum Auferstehungstage. Und kein Mensch, der an Gott und den jüngsten Tag glaubt, darf Blut darin vergiefsen und keinen Baum schlagen: keiner durfte es vor mir und keiner darf es nach mir; auch ich selbst durfte es nicht aufser in dieser Stunde wegen des Zorns über Mekkas Bewohner. Von nun an ist es aber wieder heilig wie gestern: wer von euch Zeuge meiner Worte ist, der thue sie dem Abwesenden kund."

Mohammed sah also nach wie vor seine Sache als Gottes Sache an, Gott hatte ihn zum Siege geführt, und das neue Staatswesen sollte religiösen Charakters sein. Der Mittelpunkt lag in Mekka. Hier tritt zugleich die nationale Seite der Theokratie hervor: Mohammed knüpfte an das altarabische Nationalheiligtum an, die Ka'ba. Der geweihte Be-

1) BHiš. 821. Vaq. 338 f. Nach beiden Historikern hat Mohammed zwei Jahre später eine zweite gehalten bei der Abschiedswallfahrt, die im wesentlichen dieselben Gedanken enthält wie die erste (BHiš. 968. Vaq. 431), doch ist die Heiligkeit des ḥarâm, der hl. Monate und des Bluts der Muslime darin noch besonders hervorgehoben. Man braucht wegen der Ähnlichkeit der Reden aber keine Doublette zu vermuten: Mohammed wird seine Grundsätze und Wünsche bei der Gelegenheit der letzten Pilgerfahrt wiederholt haben, wo er zu einer grossen Festversammlung sprach. Für uns genügt es, eine Rede zu berücksichtigen, aus der natürlich nur die einschlagenden Sätze angeführt sind.

2) BHiš. 823 läfst die hier folgenden Worte erst am folgenden Tage gesprochen sein in Veranlassung der Blutfehde der Ḫuzâ'iten (s. u.). Nach Vaq. 338 (bei Wellh.) gehören die Worte mit zur Rede und sind am folgenden Tage wiederholt worden. Jedenfalls beziehen sie sich auf die Entweihung des ḥarâm auf Mohammeds Kriegszug und gehörten also unbedingt in die Hauptrede.

zirk von Mekka durfte durch nichts entweiht werden, auch die Bäume waren heilig, wie vielmehr das Leben eines Menschen.[1]) Dabei mufste sich der Prophet selbst entschuldigen, denn er hatte ja durch den kriegerischen Einzug, bei dem es nicht ganz ohne Blutvergiefsen abgegangen war, den ḥarâm verletzt, er stellte seine That als ausnahmsweise von Gott erlaubt hin. Aber nicht nur in Mekka, sondern überall bei den Menschen sollte der Friede hergestellt werden: alle Blutfehde vergessen sein, das vergossene Blut ungerächt bleiben. Diese Amnestie hat etwas Grofsartiges an sich, es sollte wirklich ein neues politisches Leben beginnen. Dem Propheten war es ernst mit seiner Forderung; er selbst hatte einen Neffen, der in heidnischer Zeit von Hudailiten erschlagen worden war, als Familienhaupt zu rächen. Dem entsagte er, für das Blut dieses Verwandten wollte er keine Sühne verlangen.[2]) Für die Zukunft sollten die neuen Prinzipien des Strafrechts gelten, wie sie von Mohammed seit dem Vertrag von Medina vorgetragen und dann weiter entwickelt waren, die Unterscheidung von absichtlichem und unabsichtlichem Totschlag blieb, die Todesstrafe galt nur der ersten Art. Zwischen beide Arten wurde aber jetzt noch eine dritte eingeschoben, zwischen Mord und versehentliche Tötung trat das, was wir etwa mit Totschlag im engeren Sinne bezeichnen können (šibhu ʿamdin). War jemand durch Peitschen- und Stockhiebe getötet — das bezog sich namentlich auf Sklaven[3]) —, so wurde das Sühngeld erhöht, unter den 100 Kamelen mufsten 40 trächtige sein.[4])

Zu diesen Bestimmungen kamen noch einige andre, die vielleicht in der Tempelrede mit enthalten waren, vielleicht

---

1) Nach Mohammeds Worten durfte im ḥarâm überhaupt kein Blut vergossen werden, auch in heidnischer Zeit nicht; das würde das S. 44 f. Gesagte bestätigen, dafs weder Krieg noch Blutrache darin stattfinden durfte. Anders urteilte ʿAmr b. Zuhair (BHiš. 824). Als er seinem Bruder im ḥarâm ans Leben wollte und auf die Worte Mohammeds aufmerksam gemacht wurde, sagte er: Ich kenne die Heiligkeit Mekkas besser als Du: sie schützt keinen Mörder etc. War das etwa die Sitte der heidnischen Zeit? Dann wäre ein Unterschied von Krieg und Blutrache vorhanden gewesen.

2) Sowohl BHiš. 968 als Vaq. 431 erwähnen diesen Verzicht auf Rache erst bei der zweiten Tempelrede. Aber das Heidentum war mit der ersten Tempelrede prinzipiell vorbei, der Neffe mufs also vorher getötet sein (Hud. 103), und dann mufs auch Mohammed gleich in der ersten Rede den Verzicht ausgesprochen haben.

3) So Wellhausen zu Vaq. 338.

4) Diese Einteilung des Tötens in Mord (ʿamd), Totschlag (šibhu ʿamdin) und unabsichtliche Tötung (ḫaṭaʾan) ist die Grundlage für die Darstellung des Gegenstandes in den Rechtsbüchern, s. Minhâg eṭ Ṭâl. III. 150 ff.

auch nachträgliche Zusätze sind.[1]) So wurde der Beweis (bajjina) vom Eid (S. 49) unterschieden: Der Beweis liegt dem Kläger ob, der Eid dem Beklagten. Früher konnte der Anklageeid völlig an Stelle des Beweises treten. Dieser Mifsbrauch wurde abgeschafft, der Eid wurde Reinigungseid, und so war das Gerichtsverfahren auf eine gesunde Basis gestellt. Die Muslime sind Brüder, eine Hand gegen alle andern und sich gegenseitig verpflichtet. Das war der Hauptsatz in der Gemeindeordnung von Medina gewesen, Mohammed hat ihn niemals aufgegeben bis an sein Lebensende.

Das war das Ideal der neuen Verfassung. Dem gegenüber klingt es wie eine Besorgnis, ob es zu verwirklichen sei, wenn Mohammed auf die Stämme und Geschlechter zu reden kommt. Sie sind von Gott nur dazu gebildet, damit die Menschen erkennen sollen, dafs der wahre Adel in der Frömmigkeit besteht. Der Adelsstolz ist etwas Heidnisches, seine Wurzel war aber das Stammesbewufstsein, wer in heidnischer Zeit seinen Stamm rühmen wollte, rühmte den Fürsten. Das erkannte Mohammed wohl: indem er einen neuen Adel zu schaffen suchte, suchte er das Stammeswesen aufzulösen.

Die beiden folgenden Jahre machten ihn zum Herrn von Arabien. Nach dem Siege über die Hawâzinstämme östlich von Mekka hatte er in Arabien verhältnismäfsig leichtes Spiel, die einzelnen Stämme kamen und huldigten ihm.[2]) Er entliefs sie mit Anweisungen, Sunnen[3]), die ihr religiöses und politisches Leben regeln sollten und die in der Richtung seiner in Mekka ausgesprochenen Grundgedanken liegen. So finden wir auch die Bestimmungen über die Blutrache wieder. Das in heidnischer Zeit vergossene Blut sollte ohne Sühne sein[4]), die Amnestie galt allen Gliedern der neuen Religion. Aber auch die Gefahr, die in der Stammesverfassung begründet war, wird wieder berührt. Unter den Anweisungen, die den Ḥâriṯ b. Ka'b in Nagrân[5]) gegeben wurden, steht der wichtige Satz: Er verbiete, wenn unter den Leuten eine Rauferei entstehe, sich an die Kabilen und Stämme ('ašâ'ir) zu wenden, sondern

1) Bei BHiš. und zwar in seiner besten Quelle, dem b. Isḥâḳ, fehlen sie, Vaq. hat sie (338 f.).

2) Ibn Sa'd, Mohammeds Schreiben und die Gesandtschaften an ihn bei Wellh. Skizzen u. Vor. IV. 87 ff.

3) Ibn Sa'd, Nr. 85. 123. Die Sunna ist hier die Anweisung an den Stamm, die neben dem Koran steht, und sich aus der Praxis des Propheten ergeben hat.

4) Ibn Sa'd, No. 46. 72.

5) BHiš. 961. Es ist hier ein Hauptstamm gemeint, der, wie wir sehen, Unterstämme (Kabilen und 'Ašîren) in sich schlofs. Eine solche kleine Kabile haben wir früher kennen gelernt (S. 17 u. 47), sie war wohl versprengt und hatte sich mit einer von 'Uḳail zusammengethan.

der Betreffende habe dann seine Klage bei Gott allein, dem keiner gleicht, vorzubringen. Die Leute, die Gott nicht anrufen, sondern ihre Kabilen und Stämme, sollen mit dem Schwerte hingerafft werden, damit sie sich endlich an Gott allein, den unvergleichlichen, wenden. Das Fehderecht suchte also Mohammed den Stämmen unter allen Umständen zu entziehen, Gott allein sollte über das Unrecht richten. Natürlich mufste man sich in solchen Fällen an den Vertreter Gottes wenden, in diesem Falle also zunächst an den Statthalter ʿAmr b. Ḥazm, den Mohammed zu dem Ḥariṯ schickte, um sie zu unterweisen. Ein wirkliches Rechtsverfahren war bestimmt, das altheidnische Faustrecht zu ersetzen, und der Vertreter des Rechts war der Vertreter der Religion. Dies Schiedsgericht entspricht völlig dem, was der Prophet in der Gemeindeordnung von Medina für sich beansprucht hatte, die Entwicklung ging auch hier weiter unter dem Zeichen der Religion.

Dafs das gesamte arabische Leben in der Religion sein Zentrum haben sollte, wurde immer deutlicher. Nachdem Mekka mit seinem Heiligtum für heilig erklärt worden war, folgte die Abstofsung aller ungläubigen Elemente aus dem Islam. Bisher waren noch viele heidnische Stämme im Bunde mit Mohammed gewesen, und sie und andre hatten die alljährliche Pilgerfahrt nach der Kaʿba ungestört vollzogen. Das hatte nun ein Ende. Auf dem Pilgerzuge der Gläubigen im nächsten Jahre liefs Mohammed durch ʿAli die Barâʾasure verkünden. Allen Ungläubigen wurde darin das Nahen zum Heiligtum verboten, zugleich wurde dem Heidentum der Religionskrieg angesagt. Vier Monate hatten sie Gnadenfrist, wo sie sich bekehren konnten; die Stämme, mit denen ein Bündnis auf eine bestimmte Zeit bestanden hatte, bis zum Ablauf dieser Frist; dann sollte der Kampf beginnen, der auch in den weiteren heiligen Monaten erlaubt war, weil er heilig ist.[1])

Aber der Islam war nur die Decke, unter der die alten Gewalten weiter fortlebten. Mohammed hat das bald genug erfahren. Gleich am Tage nach der Eroberung von Mekka töteten seine Freunde, die Ḫuzâʿa, zur Rache für einen in heidnischer Zeit erschlagenen Stammesgenossen einen Huḏailiten. Dieser war noch Heide, sein Stamm stand aber mit Mohammed im Bunde; die Blutrache hatte also in dem jungen Staate bereits wieder ihr Opfer verlangt, noch dazu auf heiligem Gebiet. Mohammed nannte den Ḫuzâʿiten einen Mörder, liefs ihn aber nicht hinrichten, „weil der Erschlagene

1) Sur. 9, bes. vv. 1—5, 28f.

noch Heide war", sondern nur den Angehörigen das Sühngeld auszahlen.[1]) Die Kosten übernahm er persönlich[2]), hielt aber an die Ḫuzâ'a eine Ansprache und sagte: „Ich will das Sühngeld für diesen Mord bezahlen, wird aber nach diesem meinem Aufenthalt hier noch jemand getötet, so können sich die Angehörigen (ahl) des Toten wählen: wenn sie wollen, das Blut des Mörders, oder wenn sie anders wollen, das Sühngeld." Er stellte damit prinzipiell dasselbe auf, was er schon im Vertrag von Medina festgesetzt hatte, dafs nämlich dem Bluträcher freistehe, Rache oder Sühngeld zu nehmen. Damit war aber die Blutrache im Islam bestätigt, freilich mit dem grofsen Unterschiede gegen früher, dafs der sittliche Wert gehoben war: nur der Mörder wurde getötet. Das war indessen doch nur ein halber Gewinn, denn auf der andern Seite blieb dem Bluträcher die Möglichkeit, Geld statt Blut zu nehmen und auf diese Weise den Begriff der Strafe wieder zu vergröbern, und vor allem blieb ihm die Exekutionsgewalt. Wir kennen zwar auch ein Beispiel, wo Mohammed die Exekution selbst in die Hand nahm: Auf dem Feldzuge gegen die Hawâzin liefs er einen Laiṯiten hinrichten, der einen Huḏailiten erschlagen hatte (BHiš. 872). Doch das war im Kriege, wo streng auf die Zucht und Ordnung gesehen werden mufste.

Die sittliche Konsequenz seiner Anschauungen hätte gefordert, dafs er, soviel an ihm lag, immer dafür sorgte, dafs an Stelle des Sühngelds der Tod des Mörders erfolgte, aber Mohammed war zu sehr Politiker, um sittlich konsequent zu sein. So hat er, aufser am Tage nach der Eroberung von Mekka noch zweimal die Bluträcher genötigt, Sühngeld anzunehmen und es selbst bezahlt. Als er seinen gröfsten General, Ḫâlid b. Walîd, mit einer Mission zu den Ǧaḏîma betraute, um sie zum Islam aufzufordern, benutzte dieser die Gelegenheit vielmehr dazu, einen Mord, der durch den Stamm an seinem Oheim begangen war, an den Ǧaḏîma zu rächen, es sollen gegen dreifsig getötet worden sein. Mohammed konnte aber seinen Feldherrn nicht entbehren, er liefs aus seinem Vermögen durch Ali den Ǧaḏîma das Sühngeld für alle Toten bis auf den letzten Heller bezahlen.[3]) Gefährlicher

1) BHiš. 821 ff. Vaq. 341 f.

2) BHiš. 824. Das ist die beste Tradition. Vâqidi kennt auch eine andre, wo nach den Ḫuzâ'a das Sühngeld zur Bezahlung auferlegt wurde (342). Aber der Zweig von Ḫuzâ'a, der nach dem Hauptbericht in die Affaire verwickelt war, sind die Aslam, dagegen nennt Vâqidi die Mudlig oder Ka'b als die, welche Sühngeld zu zahlen hatten, das reimt sich also nicht.

58) BHiš. 833 ff. Vaq. 352 f.

noch lag die Sache im zweiten Fall, hier bedurfte es der ganzen persönlichen Autorität des Propheten, um die Annahme von Sühngeld statt der Blutrache zu erzwingen. Einer seiner treuen Anhänger, Muḥallam, hatte einen Mann von den Ghaṭafân erschlagen, trotzdem ihm dieser den Grufs des Islams entboten hatte, also unverletzlich war. Nun forderte 'Ujaina, der Fürst der Ghaṭafân, von Mohammed das Recht der Blutrache. Mohammed aber zwang ihn nach langem Hin- und Herreden, Sühngeld anzunehmen. Um wenigstens an dem Mörder ein Exempel zu statuieren, verfluchte er ihn.[1])

Es gelang also dem Propheten bisweilen, gegenüber den Forderungen des Stammesgefühls seinen eigenen Willen durchzusetzen, aber damit wurde keine wirkliche Umgestaltung des Rechts geschaffen; die Alternative war immer nur Sühngeld oder Rache, nicht Rache oder Strafe. Wohl waren sehr wesentliche Elemente des Begriffs der Strafe von ihm entwickelt worden, wie wir sahen, der Mörder allein sollte getötet werden, der Unterschied von versehentlichem und absichtlichem Totschlag wurde fixiert, und diese Fortschritte dürfen keinesfalls übersehen werden. Aber diese sittlichen Elemente blieben mit der Blutrache in engster Beziehung, sie wurden davon nicht befreit und durch die Majestät eines öffentlichen Rechtes nicht geklärt und vertieft. Der Grundfehler lag darin, dafs der Bluträcher eine viel zu grofse Gewalt behielt, dafs der Mord viel zu sehr nur als Verletzung der Familie angesehen wurde und nicht vielmehr als Verletzung der gesamten gesellschaftlichen Ordnung. Ein Staat im modernen Sinne war die Schöpfung Mohammeds nicht, sondern eine Theokratie. Darum war das einzige Verbrechen, was von Staats wegen geahndet wurde, der Religionsfrevel. Die wenigen Proskribierten, die Mohammed bei der Einnahme von Mekka zu töten befahl[2]), waren Verbrecher an der Religion, und die Aktion, in der sich die Einheitlichkeit des Islams am sichtbarsten darstellte, war der Religionskrieg. Mohammeds persönliches Ziel ging ja weiter, er wollte die Gliederung der arabischen Gesellschaft in Stämme und Geschlechter durch eine ungegliederte Religionsgesellschaft ersetzen. Aber

---

1) BHiš. 987 ff. Vaq. 325. 366. Das Ereignis fand noch vor der Eroberung von Mekka statt, als die Ghaṭafân noch nicht alle zum Islam übergetreten waren. Sur. 4, 96 soll sich darauf beziehen, es ist möglich, der Vers käme dann auch zeitlich mit 4, 94 f. zusammenzustehen (s. Seite 79 f.), wie er lokal danebensteht. Trotz dieses Zeitpunktes durfte das Beispiel wegen des Zusammenhanges wohl hierher gestellt werden.

2) BHiš. 819 ff. Vaq. 344 ff.

dies Ziel war mit seinen Mitteln unerreichbar, das empfand er selbst sehr deutlich. Eine höhere Stufe der Kultur, eine vollkommenere Durchbildung des gesellschaftlichen und rechtlichen Lebens wurde von den Arabern doch nur in den alten Kulturländern erreicht: in der Wüste war der natürliche Organismus der Stämme und Geschlechter nicht zu überwinden; dort herrscht auch die Blutrache heute wie damals.

Berichtigungen.

S. 7 Z. 2 v. u. l. Zuh. 16, 17 statt 16, 47.
„ 36 „ 1 v. u. l. Anm. 4 statt Anm. 83.
„ 83 „ 6 v. u. l. ṣihri statt ṣahri.
„ 85 „ 17 v. o. l. ḥarâm statt ḥâram.
„ 87 „ 33 v. o. l. Kaʿb statt Kaʾb.

Litteratur.

Ahlwardt, The diwans of the six ancient arabic poets. London 1870. Nabigha (Nab.); 'Antara ('Ant.); Ṭarafa (Tar.); Zubair (Zuh.); 'Alqama ('Alq.); Imrulkais (Imr.).

Beidhawii Commentarius in Coranum ed. Fleischer, Lipsiae 1846—1848.

Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache (Einl.). 1861.

Goldziher, Muhammedanische Studien (Muh. St.) I. 1889.

Hamasae Carmina (Ham.) ed. Freytag.

Huber, Gedichte des Labîd (Lab.) 1891.

Hudhailian poems (Hud.) ed. Kosegarten. 1854.

Jacob, Studien in arabischen Dichtern III[2] (Jac. Stud.). 1897.

Kitâb el Aghânî (Agh.), Bulaker Ausgabe.

Korân ed Fluegel (nach den Suren citiert).

Krehl, Leben des Muhammed. 1884.

ibn Kutaiba (B Kut.). Handbuch der Geschichte ed. Wüstenfeld. 1850.

Lyall, Ten arabic ancient poets (Mu'all.). Calcutta 1894.

Mufaḍḍalijjât ed. Thorbecke (Mufaḍḍ.).

Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. 1885.

Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen. Bd. 57. Burckhardt, Beduinen und Wehabiten. 1831.

Nöldeke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber. 1864. (Nöld. Beitr.).

id. Geschichte des Korans. 1860.

Nuova Antologia V. 1893. Nallino, Sulla constituzione delle tribû arabe prima dell' islamismo.

Robertson Smith Kinship and Marriage in early Arabia (R. Sm. Kinsh. Marr.). 1885.

Rückert, Hamâsa 1846 (Rück. Ham.). Die eingeklammerten Zahlen hinter den Citaten nach der arabischen Ausg. geben Rückerts Nummern.

id. Koran, im Auszuge übers. ed. Müller.

Schultbess, Diwân des Ḥâtim (Ḥât.). 1897.

Sprenger, Muhammeds Leben und Lehre. 1865.

Steinmetz, Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. I. 1894.

Slane, Le diwan d'Imrulkais 1837 (Imr. ed. Slane) nach den arabischen Seiten citiert).

Ullmann, Der Koran.

Weil, Leben Muhammeds von B. Hišâm übersetzt. 1864. (Die eingeklammerten Zahlen hinter den nach der arab. Ausgabe citierten Stellen geben die Seitenzahl bei Weil an.) 2 Bde.

Wellhausen, Ehe bei den Arabern (Wellh. Ehe) in den Göttinger Nachrichten. 1893.

id. Mohammed in Medîna (Vaq.) 1882.

id. Reste des arabischen Heidentums[2]. 1897.

id. Skizzen und Vorarbeiten I (Huḏ.). 1884.

id. Skizzen und Vorarbeiten IV (Sk. Vor. IV). 1889.

Wüstenfeld, ibn Hišâm, Das Leben Mohammeds nach Muhammed b. Isḥâk (BHiš.).

Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. Band. VIII: Wesnitsch, Blutrache bei den Südslaven. Goldziher, Muh. Recht etc.

Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig.

Kleine Schriften. Von Alfred von Gutschmid. Herausgegeben von Franz Rühl. In 5, auch einzeln käuflichen Bänden. gr. 8. geh.

- I. Band: Schriften zur Aegyptologie und zur Geschichte der griechischen Chronographie. Mit dem Bildniss des Verfassers in Lichtdruck. [XII u. 574 S.] 1889. ℳ 14.—
- II. — Schriften zur Geschichte und Literatur der semitischen Völker und zur älteren Kirchengeschichte. [VIII u. 794 S.] 1890. ℳ 24.—
- III. — Schriften zur Geschichte und Literatur der nichtsemitischen Völker von Asien. [VIII u. 676 S.] 1892. ℳ 20.—
- IV. — Schriften zur griechischen Geschichte und Literatur. [VIII u. 632 S.] 1893. ℳ 20.—
- V. — Schriften zur römischen und mittelalterlichen Geschichte und Literatur. [XXXII u. 769 S.] 1894. ℳ 24.—

Palästina und seine Geschichte. Sechs volkstümliche Vorträge von Prof. Dr. von Soden. Geh. 90 Pf., geschmackvoll geb. ℳ 1.15. Mit zwei Karten und einem Plan von Jerusalem. Aus der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt".

Auf Grund einer Reise durch Palästina hat der Verfasser uns hier ein Bild gezeichnet nicht nur von dem Lande selbst, sondern auch von all dem, was aus demselben hervor- oder über es hingegangen ist im Laufe der Jahrtausende — ein wechselvolles, farbenreiches Bild — die Patriarchen Israels und die Kreuzfahrer, David und Christus, die alten Assyrer und die Scharen Mohammeds lösen einander ab.

Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Von Troels-Lund. Deutsch von L. Bloch. Geschmackvoll geb. ℳ 5.—

In dem glänzend geschriebenen Buche, das überall ein warmes Verständnis für alles Große zeigt und in Skandinavien als eine „Bibel der Humanität" bezeichnet worden ist, giebt der Verfasser eine Geschichte der treibenden Gedanken in der Entwicklung des menschlichen Geistes vom Morgen der Zeiten bis zur Renaissance im Norden und bis zur Gegenwart, ausgehend von den einfachsten und doch auch wieder tiefsten Fragen, die das Dasein stellt, die es der Menschheit immer gestellt hat und die von ihr stets aufs neue zu beantworten versucht worden sind: Was sind Licht und Dunkel, Tag und Nacht, wie weit ist's von der Erde bis zum Himmel?

Arbeit und Rhythmus. Von Karl Bücher. Zweite, stark vermehrte Auflage. gr. 8. Geh. ℳ 6.—; geschmackvoll geb. ℳ 6.80.

„Wenn auch die Wissenschaften wesentlich durch die Arbeitsteilung ihre grofsen Fortschritte gemacht haben, so bleibt es nicht minder wahr, dafs heute demjenigen meist die tiefsten Blicke in die grofsen Zusammenhänge gelingen, der eine Reihe benachbarter Wissensgebiete beherrscht. Bücher ist hier ein solcher glücklicher Wurf gelungen, indem er eine grofse Summe von Thatsachen und Erfahrungsmaterialien, die auf dem Grenzgebiete der Physiologie und Psychologie, der Sprachwissenschaft und der Musik, der Poesie und der Metrik, der Technik und der Wirtschaftsgeschichte liegen, teilweise mit Hilfe befreundeter Gelehrten sammelte und interpretierte. .... Das Gesagte wird genügen, jeden Liebhaber der Kultur- und Wirtschaftsgeschichte, wie geistvoller Betrachtung der grofsen Zusammenhänge alles menschlichen Lebens auf die feine und interessante Untersuchung hinzuweisen."

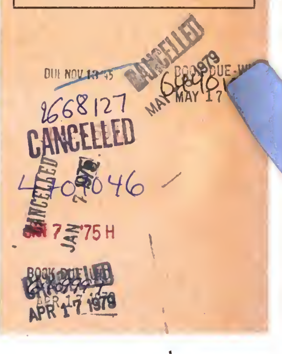
(G. Schmoller im Jahrbuch f. Gesetzgebung u. s. w., 21, 3.)

Naturgeschichtliche Volksmärchen aus nah und fern. Gesammelt von O. Dähnhardt. Mit Titelzeichnung von O. Schwindrazheim. 8. Geschmackvoll geb. ℳ 2.—

Das Büchlein vereinigt Märchen, die Naturerscheinungen zu deuten suchen, die sinnige Anschauung, dichterisches Empfinden und herzlichen Humor vereinigen, und die zeigen, wie eng die Natur mit dem Gemütsleben des Volkes verwachsen ist. So wird jeder Freund der Natur wie des Volkes das Büchlein mit Freuden begrüßen, besonders wird es die Naturliebe der Jugend zu fördern geeignet sein und darum als Gabe für diese von Eltern und Lehrern willkommen geheißen werden.

Die Renaissance in Florenz und Rom. Von Prof. Dr. Carl Brandi. Etwa 10 Bogen in geschmackvoller Ausstattung geh. ℳ 2.80; geb. ℳ 3.20.

Diese aus Vorträgen des Verfassers hervorgegangene zusammenfassende Darstellung der Renaissance wird als solche in den weitesten Kreisen der Gebildeten willkommen geheifsen werden. Während einzelne Künstler, Zeitabschnitte und Städte genugsam behandelt worden sind, fehlt es an einer knappen und doch umfassenden Gesamtschilderung; sie wird daher auf das lebhafteste Interesse überall rechnen können.


CANCELLED
CANCELLED
MAY 17
7 '75 H
APR 17 1979



